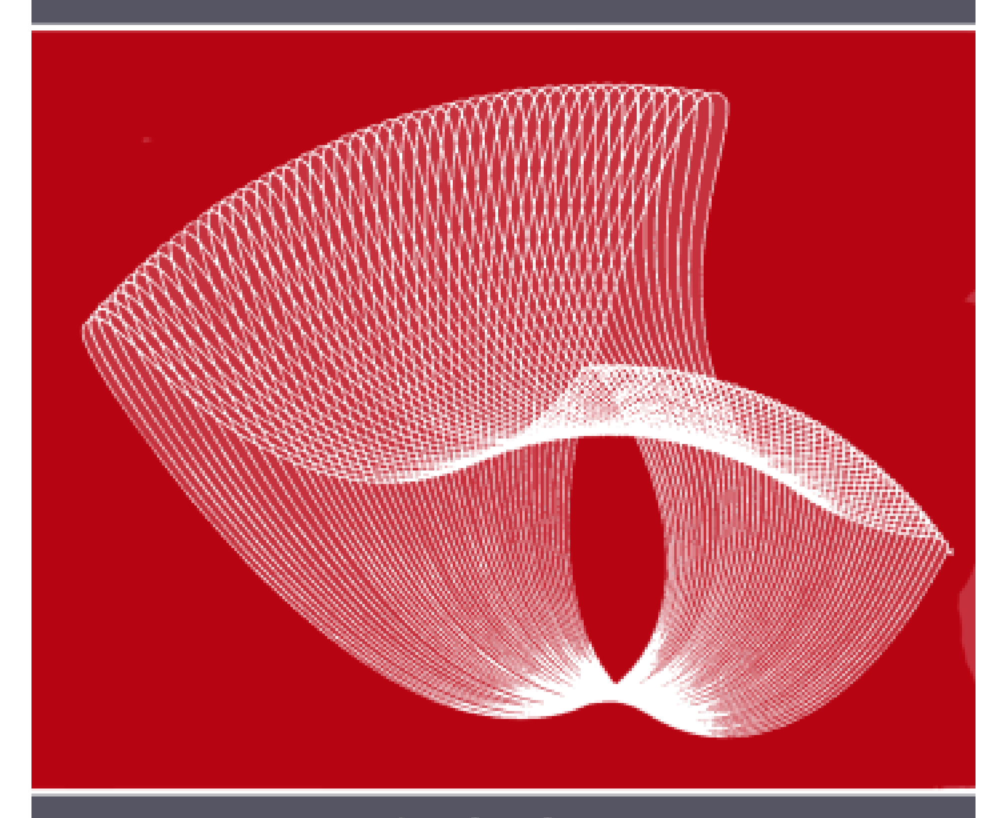
Johann Gottlieb Fichte

FUNDAMENTO DE TODA LA
DOCTRINA DE LA CIENCIA
1794



Juan Cruz Cruz

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

FUNDAMENTO DE TODA LA
DOCTRINA DE LA CIENCIA

(1794)

Introducción, traducción y notas de

Juan Cruz Cruz

Pamplona
2005



ISBN: 84-920753-6-8
Depósito Legal: 73/2006

ÍNDICE GENERAL

LA DOCTRINA DE LA CIENCIA

Juan Cruz Cruz

FUNDAMENTO DE TODA LA DOCTRINA DE LA CIENCIA

Johann Gottlieb Fichte

PRIMERA PARTE

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE TODA LA DOCTRINA DE LA CIENCIA

SEGUNDA PARTE
FUNDAMENTO DEL SABER TEÓRICO

TERCERA PARTE
FUNDAMENTO DE LA CIENCIA DE LO PRÁCTICO

LA DOCTRINA DE LA CIENCIA

Juan Cruz Cruz

1. Un carácter filosófico

1. El *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia,* publicado por Fichte en 1794, es quizás el libro filosófico más emblemático del idealismo alemán; en él culmina especialmente la propuesta, hecha por KANT, de una "filosofía trascendental".

Johann Gottlieb Fichte nace el 19 de mayo de 1762 en Rammenau, pueblo cercano a Dresden. Su padre, tejedor de oficio, era de modesta condición económica. Y gracias a la ayuda del barón de Miltitz pudo estudiar el muchacho, cuyo carácter imaginativo y enérgico marcan desde el comienzo su continuo anhelo de imponerse a cualquier circunstancia adversa. Ingresa en el Colegio de Pforta, con la intención de conseguir una formación que le llevara más tarde a la cátedra sagrada. Anhelaba entusiasmar a los hombres para que mirasen hacia lo más elevado. Allí aprende unas humanidades teñidas del racionalismo propio de la Ilustración. Lee además al pensador Lessing, quien marcó no sólo su estilo literario, sino muchas de sus preocupaciones filosóficas, como las concernientes al sentido de la historia y a la educación del género humano desde una voluntad divina ordenadora. Las obras de Rousseau encienden en su corazón un ideal de dignidad humana y un deseo de cambiar la sociedad en que vive. Los poetas prerrománticos, como Wieland y sobre todo Klospstock, despiertan en él el sentido de lo sublime.

Pasa después a la Universidad de Jena (1780) para estudiar Teología; pero se aplica con preferencia a asimilar las corrientes que en filosofía del derecho llamaban la atención sobre la construcción del Estado. Le apasionaban los problemas referentes a la fundamentación del derecho natural. A continuación se traslada a las Universidades de Wittenberg y Leipzig. Allí se siente subyugado por la idea determinista de la voluntad. Su convicción inicial de la racionalidad de lo real y su idea de una predeterminación divina del orden natural explican, hacia 1785, su decidido determinismo, suscitado por el filósofo Crusius (y no propiamente por Spinoza, como se ha creído). Se deleita también con las obras de Goethe y Pestalozzi.

Al fin, no se decide hacerse pastor y comienza a enseñar como preceptor privado en Suiza (1788), donde conoció a la que después sería su mujer, Marie Johanna Rahn, sobrina de Klopstock. Sólo tiene la pasión de influir fuera de sí mismo; y cuanto más actúa, más feliz se siente. Vuelve en 1790 a Leipzig, donde, como profesor privado, da clases a un estudiante que le paga bien; ha de explicar la *Crítica de la razón pura* de KANT; este libro le había afianzado en sus tesis deterministas. Pero tras la lectura de la *Crítica de la razón práctica*, el destino de Fichte queda decidido. La doctrina kantiana de la libertad le había liberado de su anterior idea opresora de la determinación, del destino inexorable del hombre, atado a una cadena rígida del ser[1]. Se siente dueño de sí mismo y le invade una gran felicidad: puede afrontar ahora, rompiendo hacia el mundo, un superior destino. La libertad es la primera certeza, de la cual debe partir la especulación. Está convencido de que existe un reino de los espíritus, un mundo suprasensible, cuya construcción depende de nuestro obrar. Hace suya, en fin, la tarea que KANT se había propuesto culminar en la *Crítica del Juicio*: lograr la unidad entre el mundo sensible y el suprasensible.

2. Fichte visita en Königsberg (1791) a KANT –a la sazón anciano y huraño–. Desea impresionarle; y en cuatro semanas redacta, dentro del más estricto espíritu kantiano, una *Crítica de toda Revelación*. El mismo KANT la hace publicar (1792). Enseña allí Fichte que la religión de la razón tiene a Dios como ley moral representada en concreto; lo religioso se reduce a lo moral. El editor saca la obra sin indicar el nombre del autor. El público piensa que es de KANT. Pero éste deshace pronto el equívoco. Y desde este momento la fama de Fichte se extiende por todos los ámbitos cultos alemanes. Vuelve a Zürich y contrae matrimonio (1793). Pronto establecería relaciones amistosas con Goethe y Jacobi.

Confiesa que su orgullo consiste en "pagar con actos" el puesto que ocupa en la humanidad, haciendo que de su existencia deriven en la eternidad "consecuencias para todo el mundo de los espíritus". Desea cambiar la política y la moral social. Con fogosidad escribe algunas obras de combate (1793), como *Exigencia de la libertad de pensamiento* y *Contribuciones a la rectificación del juicio del público sobre la Revolución francesa*. Pretende que todos los individuos alcancen la autonomía moral[2]; el Estado es un simple medio; el despotismo y los privilegios deben ser abolidos, como lo hizo la Revolución francesa[3].

---

1 J.M.W. Gliwitzky, *Die Fortentwicklung des KANTischen Freiheitsbegriffs*, 52-53.

2 A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, 21.

3 E. Opocher, *G.A. Fichte e il problema dell'individualità*, 145-151.

En seguida piensa Fichte dar unidad al sistema kantiano, siguiendo el cometido de la *Critica del Juicio*, buscando el fundamento de unidad de lo sensible y lo suprasensible (la libertad); y lo intenta dentro de la línea que había emprendido Reinhold. Pero también tiene en cuenta muchas de las incitaciones de Jacobi –filósofo del saber inmediato– contra el determinismo de Spinoza. Deseaba incluir la realidad natural en el ámbito espiritual de la libertad.

3. La Universidad de Jena le abre sus puertas; allí es nombrado profesor en 1794. Explica –aparte de vibrantes alocuciones populares sobre el destino del intelectual y el sentido de la libertad moral y política– los fundamentos de su propia filosofía o metafísica, entendida por él como *Doctrina de la ciencia (Wissenschaftslehre*). Prepara un manuscrito destinado exclusivamente a sus oyentes, los cuales tenían que familiarizarse con la terminología que acompañaba el difícil contenido de sus explicaciones. De este manuscrito impreso hace el editor más copias de las debidas que corren de mano en mano con gran disgusto de Fichte. Llevaba por título *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* (1794).

Los estudiantes siguen apasionadamente sus clases y discursos, abarrotando las aulas y los pasillos. Tiene que solicitar locales que den acogida a más de quinientas personas. Publica densas obras de filosofía práctica: *Fundamento del Derecho natural* (1796) y *Sistema de Moral* (1798). Sus ideas comienzan a tener repercusiones sociales y políticas. Reinhold, Schelling y Schlegel, entre otros muchos, saludan con entusiasmo los nuevos planteamientos fichteanos. Que la realidad natural sea simple *fenómeno* –decía nuestro filósofo– no es sólo una exigencia de la razón teórica, sino un postulado de la razón práctica: el mundo es materia para la realización de mi deber.

Fichte no descansa en su pretensión de poner en claro la difícil propuesta de su filosofía. Al efecto, en 1797 publica dos *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*; y en 1801 un *Informe claro como el día sobre la nueva filosofía*. –Hasta su muerte estuvo ensayando nuevos modos de exponer su sistema–.

4. Pero en 1799 es acusado de ateísmo. Su temperamento impulsivo, su desprecio por la postura oficial, las envidias de sus colegas, su enfrentamiento con las corporaciones estudiantiles –que promovían costumbres violentas– y finalmente sus declaraciones sobre el sentido de la religión, en su ensayo titulado *La razón de nuestra fe en un orden divino del mundo*, fueron los factores que, todos en conjunto, se unieron al despropósito de su expulsión. Fichte tuvo que abandonar Jena a comienzos del verano de ese mismo año.

Fichte tuvo que aparecer ante sus contemporáneos como un adalid de la filosofía de la libertad. Y si la Revolución Francesa se ofrecía como modelo de la ruptura política de las cadenas de la opresión, la filosofía de Fichte no quería ser sino su *pendant* doctrinal: "Mi sistema es el primer sistema de la libertad. Lo mismo que esta nación [Francia] liberó a la humanidad de las cadenas materiales, mi sistema la liberó del yugo de la cosa en sí, de las influencias exteriores, y sus primeros principios hacen del hombre un ser autónomo"[1]. Mas para los gobernantes tenía que resultar molesta esa filosofía; y aprovechando la acusación de ateísmo, lanzada por sus detractores, obligan a Fichte a abandonar su cátedra de Jena. Corre el mes de junio de 1799. Fichte se defiende sin titubeos: "Soportar tranquilamente la acusación de ateísmo es de suyo una de las más graves impiedades. Quien me dice: tú no crees en Dios, me dice: tú eres incapaz de aquello que caracteriza propiamente a la humanidad y constituye su verdadero distintivo; tú no eres más que un animal"[2]. Es más, Fichte detecta la verdadera causa de su expulsión: "No he creído jamás que ellos persiguieran a mi pretendido ateísmo. Ellos persiguen en mí a un pensador libre que comienza a hacerse entender [...], uno de esos demócratas tan calumniados; y lo que les asusta, como un fantasma, es –y así lo sienten oscuramente– el espíritu de independencia que mi filosofía despierta"[3]. "Para ellos soy un demócrata [...], nada más"[4].

En 1800 publica Fichte *El destino del hombre*, obra en la que, con influencias de Jacobi, rechaza la idea de necesidad universal, afirmando al hombre como ser independiente, e indicando el papel central de la fe en la libertad. En ese mismo año publica *El Estado comercial cerrado*, en el que defiende no tanto un estado socialista, cuanto un modo eficaz de reformar la sociedad de su época.

5. Fichte vivió convencido de que el "yo" no es una cosa, un ser muerto, sino un hacerse, una génesis, y donde no se ejecuta este hacerse, no se llega a la intelección de la propia autonomía. Quien no se hace libremente, por su propia acción, es incapaz de recibir la prueba de que es libre, porque en verdad no lo es. La prueba de la libertad es entendida sólo por el libre. El que se determina como una cosa entre cosas, ése no quiere suprimir las cosas, pues su propio "yo" es conocido por él como determinado y fundamentado por los hechos, las cosas. "La clase de filosofía que se elige, depende por tanto de la clase de hombre que se es: pues un sistema filosófico no es un mobiliario muerto que se puede rechazar o aceptar a nuestro antojo, sino

---

1 *FBw*, I, 449.

2 V, 194.

3 *FBw*, II, 20.

4 V, 286.

que está vivificado por el alma del hombre que lo tiene"[1]. Y en su propia vida quiso Fichte corroborar su convicción de la primacía del "yo": no del yo empírico y temperamental, sino del yo espiritual, supraempírico, a cuya explicitación científica dedicó su *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* en 1794.

Para el desarrollo pormenorizado de los puntos que se encuentran en esta Introducción remito a mi libro *Fichte: la subjetividad como manifestación del absoluto* (Pamplona, Eunsa, 2004).

2. La filosofía trascendental.

1. La verdad y el conocimiento necesario acontecían, para los antiguos, en la adecuación de la razón a las cosas extramentales. Fichte es consciente de ello, y alaba el esfuerzo que KANT hizo al atacar esa filosofía "que consideraba al saber como una facultad plástica, absolutamente pura y por sí, totalmente desprovista de figura y determinación, a la cual toda figura que pudiera recibir le sería dada por influjo de las cosas"[2]. A partir de KANT el conocimiento verdadero se habría de dar en la concordancia o adecuación de la razón consigo misma: "La verdad es únicamente la concordancia de la razón consigo misma y no con la cosa en sí"[3].

¿Qué podría ser una cosa en sí que, sin tener relación con nuestra mente, fuera objeto de lo que esta mente pronuncia sobre ella? Si hablamos sobre ella, ¿no es porque está ya en la mente? Dice Fichte: "¿Cómo llega alguien a una cosa en sí [...] que no existe para él? Seres racionales hablan entonces de algo que no puede ser relacionado con la representación de ninguna inteligencia; pero, en tanto que hablan de ella, ya es relacionada ciertamente con una representación, lo cual es contradictorio"[4]. Por eso exige Fichte que si alguien habla de la cosa en sí, lo primero que debe de hacer es prescindir "de toda conciencia y de toda razón" y además, rizando el rizo, "decir sobre la cosa algo razonable". Y esto es una contradicción. En verdad "yo puedo percibir la cosa en sí sólo mediante mis representaciones: en consecuencia, yo comparo propiamente dos representaciones"[5].

---

1 I, 434.

2 IX, 130.

3 *LM*, 19. Cfr. B. Noll, *KANTs und Fichtes Frage nach dem Ding,* 211-220.

4 *LM*, 19.

5 *LM*, 19.

No se trata ya de que la razón concuerde con una realidad externa e independiente: esta concordancia sería, en caso de que tal realidad existiese, puramente contingente. KANT precisamente quiso mostrar que había algo en la "configuración del saber que no podría ser dado por las cosas, sino que habría de tenerlo por sí mismo. Esto, que claramente se fundaba no en las cosas, sino en el saber mismo, esa especial figura y determinación, dada a sí mismo por el saber, era, pues, lo que él llamaba *a priori*"[1]. Y *a priori* significa oriundo de la sola razón, sin ser a su vez impuesto arbitrariamente por ésta: a la razón se le impone desde su interior. El saber ha de enlazar por sí y en sí; el enlace no se da fuera del saber, realizado por un ser que hubiera de hallarse fuera del saber. Esto no quiere decir que sea yo quien lo piensa así, sino que el objeto está absolutamente en la razón.

Por tanto, la necesidad del saber hay que buscarla en la concordancia de la razón consigo misma: porque en la razón se encuentran las leyes que hacen necesario el conocimiento.

2. Descartes inicia en parte este giro crítico. "No puedo poseer –dice Descartes– ningún conocimiento de lo que existe fuera de mí, a no ser por medio de las ideas que tengo en mí mismo; por eso evito, con todo cuidado, referir mis juicios inmediatamente a las cosas y atribuir a éstas unos contenidos que no he percibido anteriormente en sus ideas"[2]. Poseemos, pues, los objetos únicamente en el ámbito de la conciencia; por tanto, sólo cuando el sujeto está seguro de la legitimidad de las representaciones que tiene en la conciencia puede afirmar válidamente algo acerca de los objetos. Nada tiene de extraño que después dijera KANT: las condiciones de posibilidad del objeto están en el sujeto. Al conocimiento de tales condiciones de posibilidad llamó KANT *filosofía trascendental*. "Llamo trascendental, dice KANT, a todo conocimiento que se ocupa no de objetos, sino de nuestro modo de conocer objetos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*. Un sistema de tales conceptos se llamaría filosofía trascendental"[3].

En esta perspectiva se comprende que para Fichte la distinción de ser y conciencia acontezca dentro de la conciencia misma, donde forman unidad inseparable: "Ser + conciencia, o conciencia + ser, o lo que es igual: la unidad absoluta de ambos, más allá de su separación. KANT fue el que hizo este gran descubrimiento y vino a ser por ello el iniciador de la filosofía trascendental"[4].

---

1 IX, 130.

2 *AT*, III, 474.

3 *KrV*, A 12, B 26.

4 *FBw*, II, 388.

3. KANT –recordémoslo– remitió la organización objetiva de la naturaleza (o del mundo) a una obra de la subjetividad: por ejemplo, ni el espacio ni el tiempo son en sí, sino formas de la sensibilidad humana. Y en cuanto a la relación del entendimiento con los fenómenos –o cosas investidas de las formas subjetivas de espacio y tiempo–, y a la posibilidad de conocerlas de manera necesaria y universal –manera que él llama *a priori*–, afirma que el orden y la regularidad en los fenómenos –la naturaleza– es nuestra propia obra: pues como ha de ser necesaria, tendrá la unidad *a priori* del enlace de los fenómenos; y podemos producir esa unidad sintética *a priori*, porque en nuestro propio espíritu residen las condiciones subjetivas de semejante unidad *a priori*, condiciones que deben ser a la vez valederas objetivamente, pues son los fundamentos de la posibilidad de conocer en general un objeto en la experiencia[1]. Desde estos supuestos parte Fichte para entender que el mundo –con otras palabras, el no-yo– se origina de la subjetividad –del yo–, es decir: la naturaleza posee el valor que recibe del mismo yo.

La índole y las atribuciones que KANT otorgaba al entendimiento permitían también esa conclusión. Siguiendo su planteamiento actualista, afincado en la subjetividad, había definido el entendimiento de diferentes maneras: como espontaneidad del conocimiento (por oposición a la receptividad de la sensibilidad); como facultad de pensar; como facultad de los conceptos o de los juicios. Todas esas definiciones convergían en una sola, caracterizada como la *facultad de dar leyes*. Porque si la sensibilidad nos da formas de la intuición, el entendimiento da leyes. Se trata de leyes objetivas, pues se ligan necesariamente al conocimiento del objeto. Y aunque nosotros conozcamos muchas leyes por experiencia, estas leyes, sin embargo, no son nada más que determinaciones particulares de otras leyes superiores; pues bien, las más elevadas leyes, las que someten bajo su ámbito las demás, proceden *a priori* del entendimiento mismo, y no de la experiencia. Es más, tales leyes superiores hacen posible la experiencia. De modo que el entendimiento no es simplemente una facultad de comparar fenómenos mediante ciertas reglas; es, sobre todo, la legislación para la naturaleza. La naturaleza, como unidad sintética de la diversidad de los fenómenos, es obra del entendimiento[2].

4. Todo lo cual significa, primero, que los fenómenos como tales no pueden existir fuera de nosotros; segundo, que sólo existen en nuestra sensibilidad; tercero, que todo lo que la sensibilidad contiene como objeto de conocimiento no es posible sino en la subjetividad cognoscente, unidad consciente llamada por KANT *apercepción*[3]. La unidad de la apercepción –la

---

[1] I. KANT, *KrV* B 159; B 679-680.

[2] I. KANT, *KrV* B 136-139.

[3] I. KANT, *KrV* B 131-135.

unidad de los contenidos cognoscitivos en una conciencia– es el fundamento que otorga legitimidad necesaria a todos los fenómenos en una experiencia. Y este fundamento, por cuanto se refiere no directamente a objetos, sino a nuestro modo de conocerlos de modo universal y necesario desde la raíz unitaria de nuestra subjetividad, se llama *trascendental*[1]. Por eso, todos los fenómenos sacan su posibilidad formal de aquellas instancias del sujeto llamadas entendimiento y sensibilidad.

Para KANT, por tanto, los objetos de nuestro conocimiento no son cosas en sí; además es imposible que lo sean, so pena de que no podamos tener conceptos *a priori*. Y añade que la representación misma de todos estos fenómenos, así como todos los objetos de que podemos ocuparnos, están todos en el yo, es decir, son determinaciones de un yo idéntico, lo cual expresa la necesidad de una unidad universal de estas determinaciones en una sola y misma apercepción.

De acuerdo con el planteamiento kantiano, también para Fichte resulta que todo el saber converge en el yo y se coloca en un acto primitivo puro de la conciencia, de donde se organiza y focaliza todo.

5. De lo expuesto se comprende que ya en 1794 Fichte dijera que el principio de la conciencia, establecido por Reinhold, para ser primero, tendría que ser completamente incondicionado: que dependiera todo de él, pero él mismo de nada. En cambio, el principio de Reinhold expresaba tan sólo un hecho de conciencia, un *factum*; Fichte objetó que el concepto de representación, como expresión de un hecho, no puede ser lo primero. Todo lo fáctico tiene como presupuesto a la conciencia, al yo: no hay objeto sin la suposición del sujeto, no hay hechos sin la suposición de la conciencia, para la cual el *factum* es *factum*.

El *factum* no es un *absoluto*, sino un relativo, un *para el yo*, pues está sometido a las condiciones que, en la conciencia, lo constituyen. Dado que el fundamento rebasa siempre a lo que funda, el principio buscado por Fichte tiene que rebasar necesariamente lo múltiple, lo fáctico. Por tanto, no es *hecho, Thatsache*: un hecho es lo contrario de un principio, porque es una determinación, algo que exige explicación. Ha de ser, por tanto, *génesis, Thathandlung*: actuación radical del yo mismo.

Por ejemplo, si se toma el *yo* como principio, debe entonces aclararse que el el *yo* posibilita y fundamenta todo lo fáctico y, por lo mismo, no es un *factum*. Su índole más propia es un hacer, un operar. Y si al reflexionar sobre el yo se puede formar una representación de él, ésta sería entonces un objeto, un *factum*, pero no el mismo yo efectivo. Sólo aquel actuar que fun-

[1] I. KANT, *KrV* B 25-27.

damenta representaciones y hechos puede ser principio primero. Esta génesis decide el sentido de los principios de la *Doctrina de la ciencia*, en tanto que en ella se concilian las dos instancias kantianas: la de la apercepción trascendental (en el orden teórico) y la de la libertad (en el orden práctico). En KANT la apercepción trascendental es primariamente *forma unificadora* del conocimiento, puesto que unifica el material ofrecido por la sensibilidad, y sin este material está vacía. Pero en Fichte el yo no es sólo condición formal, sino también material. Nada puede haber que determine previamente al yo. El yo se produce a sí mismo, sin otro fundamento fáctico; es, por ende, pura génesis: su ser es su poner, la posición del yo por sí mismo es actividad pura y refleja. Poniéndose es, y es poniéndose[1]. Entender esa génesis significa concentrarse, por encima de los *facta*, hasta donde la necesidad causal pierde su vigencia[2].

3. La intuición intelectual.

1. La captación del fundamento egológico de toda la filosofía se realiza mediante *intuición intelectual*. ¿Qué debe entenderse por tal acto? Por intuición intelectual entiende Fichte la visión que el sujeto tiene de sí mismo en la ejecución del acto por el que le nace el yo. Y esa intuición intelectual es, para Fichte, el único punto firme; de modo que a partir de él –y sólo a partir de él– se puede explicar todo lo que existe en la conciencia. KANT había negado la posibilidad de una intuición intelectual; pero Fichte recuerda que KANT entendía por intuición intelectual la facultad mística de intuir las cosas en sí en su ser independiente de la conciencia –la conciencia inmediata de un *ser no sensible*, por ejemplo de Dios–; y rechaza esta facultad porque las cosas no se pueden intuir en su ser *en sí*: sólo hay un conocimiento de las cosas como fenómenos, o sea, como objetos para nosotros. También Fichte rechaza la intuición intelectual en este sentido, porque para él no hay cosas en sí.

Según Fichte, la intuición intelectual no se dirige a un ser, sino a un *obrar*, a un acto del yo. Coincide, de un lado, con lo que KANT llama *apercepción pura* (en la *Crítica de la razón pura*); y, de otro lado, con lo que el mismo KANT llama *conciencia del imperativo categórico* (en la *Crítica de la*

---

[1] I, 96.

[2] Este yo –obsérvese de paso– no es el yo teórico o inteligente, cognoscente, el cual está en acción recíproca con un no-yo que se le opone, con un objeto; es, pues, independiente de un no-yo.

razón práctica): esa conciencia, opina Fichte, es en KANT *inmediata* –por tanto, intuitiva– y *no sensible* –por tanto, intelectual–, justo lo que Fichte denomina *intuición intelectual*: la conciencia, inmediata y suprasensible, del yo, que es un actuar, la actividad retroversiva del representar, la sujeto-objetividad, la *yoidad* del yo. Expliquemos estas coincidencias.

2. En su juventud, Fichte había considerado el yo humano como un objeto, al estilo de la filosofía espinozista y leibniziano-wolffiana; pensaba, pues, que la voluntad no es libre, que la conciencia de la libertad es una ilusión. Mas la lectura de KANT le hace comprender el absurdo de equiparar al yo del querer con las cosas, con los objetos. Tratar al yo como objeto equivale a dejar de tratarlo como sujeto; engarzar la voluntad humana en la cadena de los objetos es negar, por lo mismo, la libertad. El yo está en la base de todo posible objeto, como supuesto de todo enlace de representaciones. Así pues, dos determinaciones fundamentales de KANT aparecen en Fichte con especial significación. En primer lugar la idea de la *Crítica de la razón pura* de la *apercepción trascendental* o "aquella conciencia de sí que, en tanto produce la representación *yo pienso*, que ha de poder acompañar a todas las demás, y es una y la misma en toda conciencia, no puede ir acompañada de ninguna más"[1]. Y siguiendo esta tesis, dice Fichte: "También la *Doctrina de la ciencia* señala el yo como fundamento de las representaciones"[2]. En segundo lugar, la idea de la *Crítica de la razón práctica,* de la libertad, de la autodeterminación por motivos racionales prácticos. "Pues –dice Fichte– ¿acaso no se es consciente del imperativo categórico? Y, ¿qué clase de conciencia es ésta?"[3]. Fichte intenta unificar ambos momentos, estableciendo con ellos una última unidad que exprese el principio fundamental sobre el que pueda construirse un sistema.

a) La apercepción trascendental

Aunque la noción de "apercepción" –el *yo pienso*– pueda tener un uso psicológico –en tanto la Psicología podría aceptarla como uno de sus objetos–, KANT subraya que el "yo pienso" no es un concepto, sino "el vehículo de todos los conceptos en general"[4], el cual los hace posibles como conceptos, como acciones del pensar; por tanto, no se puede considerar

---

1 *KrV,* B, 132.

2 IX, 178.

3 I, 472.

4 *KrV,* A, 341.

como un objeto, al que fueran sintéticamente aplicables las categorías como modos de conocimiento. La apercepción en cuestión es "pura", o sea, no empírica, "es un acto de espontaneidad, esto es, no puede considerarse como perteneciente a la sensibilidad"[1]; ella posibilita un enlace sintético-apriórico de todas nuestras representaciones, las cuales obtienen realidad objetiva sólo en la medida en que la unidad pura de la apercepción es referida a la experiencia. Es, pues, *trascendental* como condición apriórica del conocimiento.

En cuanto principio supremo, la apercepción trascendental es, según KANT, unidad originaria y sintética. *Originaria,* porque la representación del "yo pienso" es un acto de la espontaneidad: no existe como dada, sino que brota y es en la actividad por la que ella se refiere a sí misma, y estando en la base de todas las representaciones, acompañándolas, no necesita ella misma ser acompañada por otra más originaria. *Sintética,* por encima de la permanente identidad analítica de la conciencia; la unidad analítica se establece en la relación que cualquier representación guarda con el yo representante; pero semejante unidad supone otra sintética, porque la unidad de la autoconciencia estriba en la conciencia de un acto de enlazar apriórico: lo dado no es solamente representación *mía*, sino representación enlazada *por mí*.

El principio de la unidad originaria y sintética de la apercepción está limitado al uso del entendimiento finito y es el punto de partida de la *filosofía trascendental,* ya que posibilita el enlace de sujeto y objeto como tales: "El enlace no estriba en los objetos y no puede ser tomado de ellos [...], sino que es obra del entendimiento, el cual no es nada más que la facultad de enlazar *a priori* y reducir lo múltiple de representaciones dadas bajo la unidad de la apercepción"[2]. Fichte indica que "KANT reconoció esta apercepción como unidad o fundamento deductivo de todas las leyes mentales o categorías. Lo que propiamente debería significar: todas las leyes mentales y todo pensar producido conforme a éstas son aquella apercepción misma, sólo que determinadas ulteriormente por casos especiales de aplicación"[3].

Es más, KANT establece una conexión entre el aspecto formal estático y el aspecto dinámico de la apercepción. El aspecto estático lo configuran los caracteres formales de *aprioridad* y *objetividad,* y sobre esto habla KANT ampliamente, señalando el valor crítico que le corresponde; pero, como indica Maréchal, no desarrolla el aspecto dinámico, ni se pregunta por el valor crítico de ese dinamismo, en cuanto posibilitante de los caracteres formales. Y esto es lo que hace observar Fichte: "KANT vislumbró que esta apercepción, en el yo, es el punto de unidad de todas las formas fundamentales del

---

1 *KrV*, B, 132.

2 *KrV*, B, 134.

3 IX, 177.

saber o de las categorías, como él dijo, pero no pudo comprobarlo de algún modo”[1].

Pues bien, aunque es cierto que en la *Crítica de la razón práctica* KANT afirma la actividad como fundamento de las determinaciones formales, es Fichte el que señala en la forma pura de la apercepción la actividad supra-empírica de aquélla: y a esa captación la llama *intuición*. La forma misma es configuración de un dinamismo.

b) La conciencia del imperativo categórico

En KANT el imperativo categórico expresa una posición absoluta, un requerimiento que transciende toda determinación empírica, un absoluto moral previo a la actividad discursiva y categorial. Nuestra voluntad tiene móviles verdaderamente *objetivos* y, asimismo, desinteresados y *universales*. Ello supone su *aprioridad*, su carácter supraempírico; y como no son empíricos, jamás actúan violentamente, sino por solicitación; en el ámbito racional, el principio de determinación práctica sólo tiene influencia *moral*. Del carácter *a priori* y absoluto de la ley moral se desprende la autonomía de la razón práctica. Autonomía es autolegislación, independencia frente a la ley empírica de causalidad: es libertad.

Sin embargo, en KANT subsiste una antinomia entre la forma pura de la moralidad y los fines concretos de la acción individual. Además KANT establece dos puntos terminales en su sistema: por una parte, en el terreno práctico, la independencia del yo en sus intenciones morales; por otra parte, en el terreno teórico, lo múltiple de la experiencia, la materia de la sensibilidad. Su conciliación es, en KANT, extrínseca.

Fichte quiere enlazar ambos extremos, afirmando que los “datos” de lo múltiple de la experiencia son producidos desde dentro por una facultad productiva de índole egológica. ¿Cómo surge un mundo objetivo? Si el mundo es para el yo y por el yo, ¿no se naufraga entonces en el subjetivismo? La explicación, el “por qué” del hecho del conocimiento objetivo ha de estar en el obrar absoluto del yo; y con este obrar absoluto se relacionan los objetos de nuestra experiencia: sólo por medio de este obrar –en cuanto que es actividad impedida o detenida– llegamos a la conciencia de lo real y se hace posible la experiencia.

---

[1] IX, 78.

Pero los datos de la experiencia son "producidos" como datos, como objetivos. Aunque el momento objetivo de las representaciones nace por conexiones prácticas: todo lo que existe para nosotros tiene un destino práctico, el cual –como indica Heimsoeth– nos permite comprender la objetividad en toda su fuerza. KANT había afirmado *también* que la razón es práctica. Pero, a juicio de Fichte, lo que KANT quiere decir es "que la razón es, entre otras cosas, práctica, pero también y en ciertas ocasiones no lo es. Nosotros, en cambio, decimos que la razón es *únicamente* práctica y sólo lo que absolutamente es práctico es razón"[1]. El objeto no es representación teórica exangüe, sino obstáculo necesario, resistencia y material para el desarrollo moral. Pero esto no quiere decir que el mundo sea una mera apariencia o un capricho de los sujetos; el mundo está firmemente afianzado por su significación moral, por la función de sus elementos en el despliegue de las tareas morales.

Fichte implica en un sólo núcleo los conceptos de *yo*, *ley* y *deber*. El querer del yo es un querer normado, vinculado por la misma ley que en él existe supraempíricamente. Fichte profundiza así aquella expresión de KANT, según la cual la conciencia moral (*Gewissen*) es una conciencia psicológica (*Bewusstsein*) que es ella misma deber[2]. El centro volitivo del hombre, como ser espiritual, es una acción por deber, jamás un acto arbitrario. ¿Por qué? Porque el querer originario es el que conviene a un ser racional (a un yo) que tiene en sí mismo la ley de actuar siempre conforme a su índole racional. Ser racional y libre significa deber de serlo.

c) La orientación de la intuición

1. Fichte establece la equivalencia de la apercepción trascendental con la *intuición intelectual* del yo puro. La *Doctrina de la ciencia* parte, pues, de una intuición intelectual de la autoactividad del yo. Su objeto "no es un concepto muerto, que se conduzca sólo de un modo pasivo frente a su investigación y del cual únicamente por medio de su pensar haga algo, sino que es algo vivo y activo que engendra conocimientos de sí mismo y por sí mismo"[3]. Unicamente por el acto de volver sobre sí mismo, por medio de un actuar sobre un actuar primero, "al cual determinado actuar no precede absolutamente ningún actuar, viene a ser el yo primitivamente para sí mismo

---

1 XI, 37.

2 IV, 173.

3 II, 454.

[…]. Este su volver sobre sí mismo no es un *concepto*. Este sólo surge mediante la oposición de un no-yo y la determinación del yo en esta oposición. Por consiguiente, es una mera *intuición* "[1].

Fichte toma de KANT la distinción de dos facultades intelectuales (aparte de las sensibles): la *razón*, que es facultad de las ideas reguladoras, y el *entendimiento*, facultad de los conceptos constitutivos de los objetos. Según KANT, la ideación que la razón efectúa viene a dar un concepto amplio, sólo "regulativo" del uso del entendimiento. La conceptuación que el entendimiento realiza puede desembocar o en un mero "pensar" (*Denken*) los objetos –sin referencia a la experiencia– o en un estricto conocer (*Erkennen*) los objetos constituyéndolos categorialmente desde el propio entendimiento y aceptando su referencia a lo múltiple dado en la experiencia.

Fichte, al igual que KANT, considera que del yo no hay una configuración representativa, ya sea de *idea*, ya sea de *concepto* estricto. Si el yo es condición de toda representación no puede a su vez ser abarcado por representación alguna. Y añade: "Para una representación completa son menester tres cosas: 1) Aquello por cuyo medio la representación se refiere a un objeto y viene a ser la representación de *algo*, que es lo que llamamos todos de acuerdo *intuición sensible*. Aun cuando sea yo mismo el objeto de la representación, es así, yo vengo a ser para mí mismo algo estable en el tiempo. 2) Aquello por cuyo medio la representación se refiere al sujeto y viene a ser *mi* representación, que es lo que según KANT y Schulz no debe llamarse *intuición intelectual*, pero por mí es llamado así, porque se halla en la misma relación con la representación completa que la intuición sensible. 3) Y finalmente, aquello por cuyo medio se unen las dos anteriores, y en esta unión únicamente surge la representación, que es lo que llamamos una vez más de acuerdo todos, el *concepto*"[2].

Para Fichte, la inteligencia, como tal, se *intuye, se ve a sí misma*. La intuición intelectual, por tanto, no es facultad alguna nueva. Es la referencia que en la conciencia hace cualquier facultad o acto a su propia índole egológica: "La intuición inteligible es la conciencia inmediata de que yo obro y de lo que obro: es aquello por lo cual yo sé algo porque lo hago"[3].

2. Para entender esta doctrina de Fichte sobre la auto-intuición, no es ocioso contrastarla, aunque sea brevemente, con la de los clásicos medievales. Estos enseñaban que en el hombre la intuición intelectual era una connotación consectaria o *existencial* –no de esencia– que hace el yo de sí mismo a través de cada uno de sus actos. En cambio, para Fichte, la autorre-

---

[1] I, 459.

[2] I, 474.

[3] I, 463.

ferencia es una connotación *existencial* y *esencial* a la vez; es más, en cuanto esencial, sabe de sus determinaciones constitutivas en la misma medida en que las pone: es, pues, –en sentido óntico y no temporal– previa a la heterorreferencia y constitutiva de ésta: "Este verse a sí misma la inteligencia se dirige inmediatamente a todo lo que ella es, y en esta intuición inmediata del ser y del ver consiste la naturaleza de la inteligencia. Lo que en ella es y lo que ella en general es, lo es ella *para sí misma*. Y sólo en cuanto ella lo es para sí misma, lo es ella como inteligencia […]. Con su ser puesta, como inteligencia, está ya puesto al par aquello para lo cual ella es. Hay, según esto, en la inteligencia una doble serie: del ser y del ver, de lo real y de lo ideal. Y en la inseparabilidad de estas dos series consiste su esencia (la inteligencia es sintética), mientras que, por el contrario, a la cosa sólo le conviene una serie simple, la de lo real (un mero ser-puesto)"[1].

Este yo fichteano es, inequívocamente, traducción del *yo pienso*[2] o de la apercepción trascendental kantiana. No se trata de un yo *individual* condicionado, de la conciencia de la propia individualidad, "pues la conciencia de la individualidad está necesariamente acompañada de la conciencia de un tú, y sólo es posible bajo esta condición"[3]. Pues bien, la auto-intuición es el punto de partida de la filosofía fichteana. En esto jamás tuvo Fichte vacilación alguna; ya en 1794, en la *Recensión del Enesidemo*, escribe: "El sujeto absoluto, el yo, no es dado por intuición empírica, sino por intuición intelectual"[4]. O también: "Si en la intuición intelectual el yo es porque es, y es lo que es, entonces en esta medida es autoponente, absolutamente autónomo e independiente"[5]. Sólo desde esta intuición del yo puede ser visto el *sistema de las acciones necesarias del yo*. La *Doctrina de la ciencia* quiere exponer dicho sistema. Su tema es la vida de la razón[6]. Pero la filosofía misma no es intuición intelectual, sino la conciencia o el concepto de esa intuición.

Ello se comprende. Porque si la intuición intelectual no es *concepto*, ni tampoco puede ser captada por conceptos, "cada uno tiene que encontrarla inmediatamente en sí mismo, o jamás llegará a conocerla […]. Bien se le puede probar a cada uno, en la experiencia por él mismo admitida, que esta intuición inteligible ocurre en cada momento de su conciencia. Yo no puedo dar un paso ni mover mano ni pie sin la intuición intelectual de mi autoconciencia en esas operaciones; sólo mediante ella distingo mi obrar y, en el

---

1 I, 436.
2 I, 472.
3 I, 476.
4 I, 10.
5 I, 22.
6 I, 466.

mismo, a mí con respecto al objeto pre-encontrado del obrar. Todo el que se atribuye una actividad, se remite a esa intuición"[1].

Hecha esta larga aclaración sobre la intuición, es preciso volver al tema general de los "hechos de la conciencia" para preguntar cómo han de ser explicados o "derivados" desde la conciencia.

4. Materia y forma de la ciencia fundamental

1. La *Doctrina de la ciencia* viene a cumplir, según Fichte, un papel metafísico respecto a todas las ciencias: estas se relacionan con la *Doctrina de la ciencia* como lo fundado con el fundamento, pues ella les asigna a todas sus puestos. Así es ciencia de las ciencias.

La *Doctrina de la ciencia* es, en primer lugar, una ciencia; y como toda ciencia tiene forma *sistemática*, todos los principios que hay en ella "están ligados a un único principio fundamental y se unifican en ella para formar un todo"[2].

Porque una ciencia íntegra debe ser algo uno. Incluso una multitud de principios diversos adquiere unidad por su relación con el todo. Mas si los principios enlazados carecieran de certeza –en una de sus partes o en su conjunto–, entonces tampoco tendría certeza el todo originado. Tiene que haber, pues, al menos un principio cierto que comunique a los demás su certeza; todos tendrían entonces en común *una* certeza, por muy diferentes que los principios fueran. Pero el primer principio cierto "no puede obtener su certeza sólo por medio del enlace con los restantes, sino que necesita tenerla previamente al mismo, pues por unión de muchas partes no puede resultar lo que no está en ninguna de ellas"[3]. Los restantes principios no podrían ser ciertos antes del enlace; lo son por medio del primero.

Es obvio que con anterioridad al enlace sólo puede haber un principio cierto, pues de haber varios, "o bien no estarían en absoluto enlazados con el otro, y entonces no pertenecerían al mismo todo, sino que constituirían uno o varios todos separados, o bien estarían enlazados con él. Los principios sin embargo deben estar enlazados solamente mediante una e igual certeza"[4]. Un principio que tuviera una certeza independiente de los otros, sería cierto

1 I, 463.
2 I, 38.
3 I, 41.
4 *Ib*.

aun cuando los otros no lo fueran y, por tanto, no estaría vinculado a ellos mediante certeza. Pues bien "un tal principio cierto previamente al enlace se llama *principio fundamental*. Toda ciencia necesita tener un principio fundamental"[1]. Los otros principios pueden ser reconocidos como ciertos sólo mediante el enlace con aquél. El enlace da la forma sistemática del todo; el enlace es necesario para "dar certeza a principios que en sí no tendrían ninguna; y así la forma sistemática no es el fin de la ciencia, sino que es el medio accidental"[2].

2. Mas si el *principio fundamental* de todo sistema científico tiene que ser cierto con anterioridad al sistema, entonces la certeza de tal principio no puede ser probada *dentro* del sistema mismo, puesto que ella es el supuesto de toda prueba en el sistema. ¿Cómo se legitima, pues, su certeza y la posibilidad de derivar de ella? Dado que se llama *contenido* a lo que la proposición fundamental debe tener y comunicar a las demás proposiciones de la ciencia (el contenido interno de la ciencia es la verdad del principio fundamental, del que cualquier otro depende); y que se llama *forma* a la manera como debe la proposición fundamental comunicar el contenido a las otras proposiciones (la forma o el sistema de la ciencia es la secuencia necesaria de los demás principios), "la cuestión planteada es por ende ésta: ¿cómo es posible en general contenido y forma de una ciencia, es decir, cómo es posible la ciencia misma?"[3]. Esta pregunta sólo puede ser respondida por la ciencia fundamental (o *Doctrina de la ciencia*).

3. La *Doctrina de la ciencia* tendría ante sí dos tareas complementarias: una, de cara a las demás ciencias; otra, de cara a sí misma. En primer lugar tendría, por un lado, que "fundar la posibilidad de los principios fundamentales en general"; por otro lado, "tendría que demostrar los principios fundamentales de todas las ciencias posibles, los cuales no pueden ser demostrados en ellas mismas"[4]. En segundo lugar, dado que la *Doctrina de la ciencia* es ella misma ciencia, necesita "tener ante todo un principio fundamental, que no pueda ser demostrado en ninguna otra ciencia superior, pues entonces esta ciencia superior sería la *Doctrina de la ciencia*"[5]. Tal principio fundamental "necesita ser cierto, y precisamente en sí mismo, por causa de sí mismo y mediante sí mismo. Todos los otros principios serán ciertos, porque se puede mostrar que en algún punto son iguales a él; este principio tiene

[1] *Ib*.
[2] I, 42.
[3] I, 43.
[4] I, 47.
[5] *Ib*.

que ser cierto, simplemente porque es igual a sí mismo"[1]. Todos los demás principios, al descansar sobre él, tienen sólo una certeza mediata y derivada. Pero él es cierto en sí mismo, tiene una certeza inmediata, siendo presupuesto por todo saber.

Además la *forma sistemática* de tal ciencia, en la medida en que es el enlace de todas sus proposiciones, no puede ser tomada de otra ciencia; la *Doctrina de la ciencia* debe dársela a sí misma, si es que mediante ella se establece la posibilidad del enlace de las demás ciencias[2]. Estas están garantizadas por aquella ciencia tanto en su contenido como en su forma.

Si el principio debe ser cierto por sí mismo, entonces ni su *contenido* (sujeto y predicado, pues el contenido es aquello de lo que se sabe algo, ejemplo: el oro es un cuerpo) ni su *forma* (el enlace de ambos, pues la forma es lo que se sabe de algo, ejemplo: del oro y del cuerpo se sabe que en cierto aspecto son iguales) pueden ser determinados por ningún otro principio: su contenido debe determinar a su forma y, recíprocamente, su forma a su contenido. Este primer principio fundamental es así absolutamente incondicionado, tanto en su contenido como en su forma. En caso de que hubiera otros primeros principios, serían de algún modo relativos, pues penderían de aquél o en su forma o en su contenido. Así, los demás principios tendrán su puesto determinado por el primer principio. Ello quiere decir que todas las demás ciencias están fundamentadas en la *Doctrina de la ciencia*, o sea, en un principio fundamental absolutamente incondicionado.

Así pues, la *Doctrina de la ciencia* es un saber cierto, justo la intelección de la inseparabilidad de un contenido respecto de una forma. De no existir un principio absolutamente primero (principio de certeza inmediata) no habría sistema del saber humano. El saber sería: o una serie indefinida e inconexa, en cuyo caso el saber no estaría acabado –sería fragmentario–, ni fundamentado, es decir, no sería cierto y, a lo sumo, admitiría un elemento que redujese todo lo sabido a la nada; o una multiplicidad de principios inconexos y aislados: el saber quedaría dividido en varias líneas finitas sin contacto alguno; sería un manojo de hilos pero no un tejido; un agregado de materiales, pero no un edificio. "Nuestra casa quizás se mantendría sólida, pero no sería un único edificio coherente, sino un agregado de cámaras, de ninguna de las cuales podríamos pasar a otra [...]. Jamás podríamos contemplarlas como un todo"[3].

---

[1] I, 48.

[2] I, 49.

[3] I, 53.

5. El sistema de los principios

1. Al igual que son infinitamente muchos los radios de un círculo infinito, cuyo centro ha sido dado, de suerte que la dirección de las líneas también está dada, pues deben ser líneas rectas, así también "el saber humano, en cuanto a los *grados*, es infinito, pero en cuanto al *modo* está completamente determinado por sus leyes, y permite ser agotado completamente"[1]. Que el saber humano deba ser agotado significa que debe determinarse incondicionalmente lo que el hombre puede saber y, para ello, hay que mostrar: primero, que el principio fundamental *ha sido agotado* (a); segundo, que *no es posible otro principio fundamental* (b).

a) *Originariedad del primer principio*.– Un principio fundamental está agotado, "cuando se ha construido sobre él un sistema perfecto, esto es, cuando el principio fundamental conduce necesariamente a *todos* los principios establecidos, y todos los principios establecidos se reducen a su vez necesariamente a él"[2]. El principio fundamental está agotado cuando todos los principios que contiene, ni uno más ni uno menos, se derivan de él; pues un principio de más sería aquél que no se derivara del principio fundamental, o sea, que existiera independientemente de él y que fuera verdadero aun cuando el principio fundamental fuera falso; y un principio de menos sería un vacío en el sistema: mas como el sistema es cerrado no puede tener vacíos, o sea, principios de menos. El sistema está cerrado cuando describe un círculo completo, de modo que al final aparezca el mismo principio fundamental como resultado: el final se cierra con el comienzo. La *Doctrina de la ciencia* posee las condiciones que explican que el principio fundamental está agotado. ¿Cuándo y bajo qué condiciones no puede ser deducido ningún principio más? Cuando el principio fundamental, del que hubiéramos partido, "sea el último resultado. Entonces sería claro que no podríamos ir más adelante, sin hacer otra vez el camino que ya antes habíamos realizado"[3].

b) *Originalidad del primer principio*.— El principio fundamental contiene la condición bajo la cual es posible un sistema del saber humano; pues un principio que contradijera al principio fundamental tendría a la vez que contradecir el sistema del propio saber, o sea, tendría que estar situado fuera de la conexión de todo saber: no podría ser principio de la ciencia y, por eso, principio verdadero. Si el sistema es uno sólo, debe estar asentado sobre un principio fundamental. Cualquier otro principio de fuera "tendría que ser, no simplemente *otro* y *diverso* del principio fundamental establecido, sino

---

[1] I, 58.

[2] I, 58.

[3] I, 59.

además uno *directamente opuesto* al mismo [...], en el cual se hallara el principio: el saber humano no es un único sistema"[1]. Si el primer principio se formula, por ejemplo, "yo soy yo", el principio opuesto tendría que formularse "yo soy no-yo", lo cual es absurdo.

2. Si en esta ciencia tuvieran que darse aún otros principios fundamentales, entonces estos sólo serían en parte absolutos, ya que también en parte estarían necesariamente condicionados por el primero y supremo. "Así pues, lo absolutamente primero en ellos sólo podría ser o el contenido o la forma, y lo condicionado igualmente sólo el contenido o la forma"[2]. Si lo incondicionado es el contenido, entonces el principio absolutamente primero tendría que condicionar la forma del otro principio; si lo incondicionado es la forma, entonces el principio absolutamente primero tendría que condicionar el contenido del otro principio. "Según esto, tampoco podrían darse más que tres principios fundamentales: uno, determinado absoluta y simplemente por sí mismo, tanto en su forma como en su contenido; otro, determinado por sí mismo en cuanto a la forma, y otro, determinado por sí mismo en cuanto al contenido"[3].

El principio supremo de la *Doctrina de la ciencia* tiene que ser absolutamente presupuesto en todo saber; y toda posible certeza está fundamentada en la certeza de éste, el cual determina su contenido simplemente por su forma, y su forma simplemente por su contenido. De ahí que sólo pueda haber un único sistema en el saber humano; en su último resultado, la ciencia debe volver a su punto de partida, con lo cual "da la prueba de su acabamiento"[4]. El principio supremo, el supuesto de todo saber, es la *yoidad*, el actuar absoluto en el cual el sujeto consiste, la *génesis*: como condición formal y material a la que absolutamente nada le puede ser previamente dado. Su ser es su poner.

6. La obra aquí traducida.

1. Debido quizás a su enérgica "subjetividad", Fichte no muestra, en el conjunto de sus obras, un bloque monolítico, sino un esfuerzo ininterrumpido por hallar respuestas convincentes al problema del ámbito y límites del "yo", o mejor, de la subjetividad humana de cara al absoluto, tal como fue

---

[1] I, 60.

[2] I, 60.

[3] I, 50.

[4] I, 59.

planteado en el *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* de 1794, obra que aquí presento traducida.

Otros filósofos respondieron de distinta manera a planteamientos similares. La serie de estas respuestas fue concebida por Hegel de una manera muy peculiar[1]. El cerró, por necesidad sistemática, la especulación en la cúspide de su dialéctica. Allí figuraba él mismo como protagonista superador. Bautizó la obra de Fichte como tesis del *idealismo subjetivo*; Schelling representaba la antítesis, el *idealismo objetivo*; la superación, la síntesis, era el *idealismo absoluto* de Hegel mismo.

Posteriormente muchos historiadores de la filosofía dieron por buena esta visión hegeliana, y en proceso sintético *ascendente* –más ideológico que cronológico– fueron colocados forzadamente los tres colosos del "idealismo alemán". Expositores como J. E. Erdmann, K. Fischer, E. Zeller, Fr. Überweg, R. Kroner y N. Hartmann aceptaron, cada uno a su manera, el modelo hegeliano de progresión y culminación. Esta simplificación es tanto más grave cuanto que lleva aparejada la omisión del estudio de la época madura de Fichte (1801-1814) y a menudo también de la de Schelling (1821-1854).

Ulteriores investigaciones sobre Fichte –como las de M. Guéroult, G. Gurwitsch, M. Wundt, R. Lauth, W. Janke, W. H. Schrader, etc.–, que estudiaron con más sentido crítico el conjunto de la producción de Fichte, ofrecían nuevas perspectivas. Y lo mismo cabe decir de las investigaciones sobre la obra de Schelling –llevadas a cabo por W. Schultz, H. Fuhrmanns, M. Schröter, X. Tilliette y otros–.

Nada tiene, pues, de extraño que desde hace algunas décadas se reaccionara para recuperar lo marginado. En este sentido llegó a decir Pareyson que sólo hoy se puede leer verdaderamente a Fichte. La crítica al hegelianismo realizada por buena parte de las corrientes filosóficas contemporáneas es en extremo elocuente. Por ejemplo, tanto Kierkegaard como Feuerbach vieron que si la filosofía hegeliana se impone como *la* filosofía, y la solución hegeliana es *la* solución, no hay más remedio que elegir entre la filosofía y la no-filosofía. La salida habría sido encontrada por Kierkegaard en la fe, por Feuerbach en la acción, pues sólo como acción existe el pensamiento. ¿Pero se agota en Hegel la filosofía? Es preciso lograr una intelección cabal de la historia del pensamiento filosófico. Y con esta intención urge volver también a la figura de Fichte.

---

[1] H. Girndt, *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen System in der Hegelschen "Differenzschfrift"*, 11-22, 90-107.

2. Del *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* aparecieron tres ediciones. La primera (A) en Leipzig, realizada por Gabler, en 1794. La segunda (B), mera reimpresión de la primera, en Tübingen, realizada por Cotta en 1802. La tercera (C) apareció en Iena y Leipzig como *Segunda edición corregida*, y fue realizada por Gabler, también en 1802.

En B no tuvo Fichte otra participación que la *Advertencia a la segunda edición*, porque las correcciones de estilo que aparecen en uno o dos lugares son posiblemente del corrector; indudablemente es la menos exacta, con graves erratas. En cambio, la edición C es mucho mejor.

En la presente edición castellana he seguido el siguiente criterio:

a) Mantener el texto base de la primera edición A, conforme ha sido estampado en la *Studientextausgabe* de la *Gesamtausgabe* de la Academia Bávara de Ciencias, editada por Lauth y Jacob (Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1969).

b) Introducir en el texto mismo, entre <...>, lo añadido por Fichte a la edición C; en la *Gesamtausgabe* se optó por sacarlo en nota a pie de página.

c) Colocar en nota sólo las variantes (o correcciones) de palabras y frases en B y C.

d) Poner entre corchetes [...] la paginación de la conocida edición del hijo de Fichte: *Fichtes Werke*, ed. por Immanuel Hermann Fichte, 8 vols. Berlín 1845-1846 (vol. I pp. 83-328).

e) Anteponer a las notas que no corresponden al propio Fichte la indicación N. del T. (Nota del traductor), como es usual.

7. Bibliografía.

a) Ediciones de las obras de Fichte

Fichtes-Gesamtausgabe (*GA*), edición de la Bayerische Akademie der Wissenschaften, dirigida por R. Lauth, H. Jacob y H. Gliwitzsky, Stuttgart Bad Cannstadt, Frommann (Holzboog), 1964 ss.

Sämtliche Werke (*SW*) edit. por I. H. Fichte, Berlin, 1845; reproducción fotomecánica en 11 tomos, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

Schriften aus den Jahren 1790-1800. Nachgelassene Schriften (*NS*), 2 vols., edit. por H. Jacob, Berlin, 1937.

Logik und Metaphysik (*LM*), ed. H. Jacob, Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1937.

Fichtes Briefwechsel (*FBw*), edit. por H. Schulz, Leipzig, 2 vols.; reimp. Hildesheim, G. Olms, 1967.

b) Elencos bibliográficos

Baumgartner, H. M.(ed.), *J.G. Fichte-Bibliographie*, por H. M. Baumgartner y W. G. Jacobs, Stuttgart, 1968.

Doyé, S. (ed.), *J. G. Fichte-Bibliographie (1968-1992 93)*, Sabine Doyé, Noriko Abe et al. Amsterdam,1992.

Fichte-Studien: Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie, Amsterdam, 1990-.

c) Bibliografía general

Baum, M.: *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, 1986.

Baumanns, P.: *Fichtes Ursprüngliches System: sein Standort Zwischen Kant und Hegel,* Stuttgart, 1972. – *Fichtes Wissenschaftslehre: Probleme ihres Anfangs; mit einem Kommentar zu § 1 der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Bonn, 1974. –*J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie.* Freiburg München, 1990.

Beisenbruch, F.: *Fichtes Begriff der sittlichen Selbständigkeit*, Erlangen, 1953.

Boehm, M. H.: *Natur und Sittlichkeit bei Fichte,* Halle, 1914.

Braun, J.: *Freiheit, Gleichheit, Eigentum: Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J.G. Fichtes*, Tübingen, 1991.

Buzzi, F.: *Libertà e sapere nella "Grundlage 1794-95" di J.G. Fichte: sviluppi fichtiani del problema deduttivo kantiano*, Brescia,1984.

Cesa, C.: J. G.: *Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna, 1992. –*Introduzione a Fichte*, Roma-Bari, 1994.

Claesges, U.: *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-95*, Den Haag, 1974.

Cruz Cruz, J.: "Historische Individualität. Die Einführung einer Kategorie Fichtes in die Badische Schule", en *Der Transzendentale Gedanke*, ed. por K. Hammacher, Hamburg, 1980, 345-362. –*Existencia y nihilismo: Introducción a la filosofía de Jacobi*, Pamplona, 1986. –"Das Genie. Ethik und Ästhetik bei Fichte", II Internationale Fichte-Tagung, 3-8 Agosto 1988 (Deutschlandsberg, Austria), publ. en A. Mues editor: *Transzendental-philosophie als System,* Hamburg, 1989, 117-133. –*Conciencia y absoluto en Fichte,* Pamplona, 1971. –*Sexualidad y persona: orígenes modernos de un debate sobre el amor: Kant, Fichte y Hegel*, Pamplona, 1996. –*Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*, Pamplona, 2003.

Drechsler, J.: *Fichtes Lehre vom Bild,* Stuttgart, 1955.

Drews, A.: *Das Ich als Grundproblem der Metaphysik,* Freiburg i. Br., 1897.

Fischer, K.: *Fichtes Leben, Werke und Lehre,* Heidelberg, 1869; Jubiläumausgabe, 3ª ed. Heidelberg, 1900.

Franken, M.: *Transzendentale Theorie der Einheit und systematische Universalontologie: Studien zur Kategorienlehre Kants und Fichtes*, Amsterdam, 1993.

Fuchs, E. Ivaldo, M. Moretto, G.: *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit: Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung,* Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001.

Girndt, H.: *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen System in der Hegelschen "Differenzschfrift",* Bonn, 1965.

Gliwitzky, J.M.W.: *Die Fortentwicklung des Kantischen Freiheitsbegriffs in der Fichteschen Philosophie bis 1794,* München, 1965.

Guéroult, M.: *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 vols., Paris, 1930.

Gurwitsch, G.: *Die Einheit der Fichteschen Philosophie,* Berlin, 1922.

Haack, H. G.: *Fichtes Theologie,* Bonn-Leipzig, 1914.

Hartmann, N.: *La filosofía del idealismo alemán,* Buenos Aires, 1960.

Hegel, G. W. F.: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, estudio, traducción y notas de Mª Carmen Paredes, Madrid, 1990. *–Fe y saber o La filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, introducción y traducción de V. Serrano Madrid, 2000.

Heimsoeth, H.: *Fichte,* München, 1923. *–Fichte*, trad. M. García Morente, Madrid, 1931, 1966.

Hirsch, E.: *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtenwicklung Fichtes,* Göttingen 1914.

Inciarte, F.: *Transzendentale Einbildungskraft. Zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des transzendentalen Idealismus,* Bonn, 1970.

Ivaldo, M.: *Fichte. L'assoluto e l'immagine,* Roma, 1983. *–I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Napoli, 1987. *–Ragione e libertà. L'etica di Fichte*, Milano, 1992.

Jacobs, W. G.: *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte,* Bonn, 1967.

Janke, W.: *Fichte, Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft,* Berlin, 1970. *–Vom Bild des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes,* Berlin New York, 1993. *–Entgegensetzungen: Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard*, Amsterdam, 1994.

Jergius, H.: *Philosophie und analytische Sprachkritik. Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehre,* München, 1975.

Kabitz, W.: *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie,* Darmstadt, 1968.

Kasper, W.: *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, 1965.

Koch, R.F.: *Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins. Ihre Entwicklung von den "Eignen Meditationen über Elementarphilsophie 1793" bis zur "Neuen Bearbeitung der Wissenschaftslehre 1800",* Würzburg, 1989.

Kopp, H. U.: *Vernünftige Interpersonalität als Erscheinung des Absoluten (bei Fichte)*, München, 1972.

Kroner, R.: *Von Kant bis Hegel,* 2 vols., Tübingen, 1961.

Lask, E.: *Fichtes Idealismus und die Geschichte,* en *Gesammelte Schriften,* Bd. I, Tübingen, 1923.

Lauth, R.: –"Le problème de l'interpersonnalité chez J.G. Fichte", en *Archives de Philosophie*, 25 (1962), 325-344. *–La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo,* México, 1968. *–Die Idee der Transzendentalphilosophie*, München-Salzburg, 1965. –"Genèse du 'Fondement de toute la Doctrine de la Science' de Fichte", en *Archives de Philosophie*, 34 (1971), 51-79. *–Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Princizipien der Wissenschaftslehre,* Hamburg, 1984. *–Hegel vor der Wissenschaftslehre,* Mainz-Stuttgart, 1987 (*Hegel critique de la Doctrina de la science de Fichte*, París, 1987). *–Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Neuried, 1994. *–La doctrina trascendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la Doctrina de la Ciencia,* Madrid, 1999. *–Ultima inquirenda: J. G. Fichtes letzte Bearbeitung der Wissenschaftslehre Ende 1813 Anfang 1814,* Textband, ed. Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001.

Léon, X.: *La philosophie de Fichte,* Paris, 1902. *–Fichte et son temps,* 3 vols., París, 1924-1929.

Loewe, J. H.: *Die Philosophie Fichte's nach dem Gesamtergebnisse ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza,* Stuttgart, 1862 (reimpr. Hildesheim-New York, 1976).

López-Domínguez, V.: *Fichte: acción y libertad,* Madrid, 1995.

Manzana Mz. de Marañón, J: "El ascenso y la determinación del Absoluto-Dios, según J.G. Fichte en la primera parte de la exposición de la Teoría de la Ciencia de 1804", en *Scriptorium Victoriense,* 9, 1962, 7-68, 181-232.

Maréchal, J.: *El punto de partida de la metafísica,* IV. *El sistema idealista en Kant y en los postkantianos,* Madrid, 1959.

Medicus, F.: *Fichte, Dreizehn Vorlesungen,* Berlin, 1905. *–Fichtes Leben,* Leipzig, 1922.

Navarro, B.: *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, México, 1975.

Noll, B.: *Kants und Fichtes Frage nach dem Ding,* Frankfurt a. M., 1936.

Opocher, E.: *G.A. Fichte e il problema dell'individualità,* Padova, 1944.

Pareyson, M.: *Fichte. Il sistema della libertà,* Milano, 1976.

Philonenko, A.: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París 1966. *–Qu'est-ce que la philosophie?: Kant & Fichte*, París,1991. *–Théorie et praxis*

dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793, París,1988. *–Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, París, 1997.

Radermacher, H.: *Fichtes Begriff des Absoluten,* Frankfurt M., 1970.

Riobó González, M.: *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Barcelona, 1988.

Rotta, Gr.: *La "Idea Dio". Il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit,* Genova, 1995.

Salvucci, P.: *Dialettica e immaginazione in Fichte,* Urbino, 1963.

Schneider, P. K.:. *Die Wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie,* München, 1965.

Schrader, W. H.: *Empirisches und absolutes Ich,* Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972.

Schulte, G.: *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte*, Frankfurt am Main, 1971.

Schulz, W: *Fichte, Vernunft und Freiheit,* Pfullingen, 1962. *–Das Problem der absoluten Reflexion*, Frankfurt M, 1968. *–Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,* Stuttgart, 1955.

Schuhmann, K.: *Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umrisse, 1794-1810,* Den Haag,1968.

Schüßler, I.: *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre,* Frankfurt, a. M., 1972.

Siep, L.: *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, München, 1970.

Verweyen, H.: *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg München, 1975.

Vorländer, K.: *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, traducción de J. Benet, Valencia, 1987.

Weischedel, W.: *Der frühe Fichte: Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Leipzig, 1939; Stuttgart - Bad Cannstatt, 1973.

Wundt, M.: *Fichte-Forschungen,* Stuttgart, 1929. *–Johann Gottlieb Fichte,* Stuttgart, 1927.

J. G. FICHTE

FUNDAMENTO DE TODA LA DOCTRINA DE LA CIENCIA

(COMO MANUSCRITO PARA SUS OYENTES)

1794

ADVERTENCIA A LA SEGUNDA EDICIÓN[1]

Mientras elaboraba una nueva exposición de la *Doctrina de la ciencia*, el creador de esta ciencia se ha convencido claramente de que la presente exposición primera no puede por lo pronto resultar completamente superflua e innecesaria por la aparición de una nueva. La mayor parte del público filosófico parece ser que no está aún tan preparada para la nueva intelección que no le sea provechoso encontrar el mismo contenido en dos formas muy distintas y reconocerlo como idéntico; además se mantiene en la presente exposición una marcha a la que siempre se podrá reducir perfectamente el método que se haya de observar en la nueva exposición, concebido sobre todo para lograr una comprensión mejor, hasta que en su momento aparezca una exposición estrictamente científica. Por último, muchos puntos capitales están expresados en ella con un detalle y una claridad que el autor no espera poder en modo alguno superar. En la nueva exposición habrá que referirse a muchas parcelas de esta índole.

Tales razones nos han movido a procurar una nueva impresión inalterada de esta primera exposición, que se había agotado.

La nueva exposición aparecerá en el próximo año. Berlín, agosto de 1801.

Fichte

[86]

1 *N. del T.*– Sólo en B.

PROLOGO[1]

Precediendo a este libro, que propiamente no estaba destinado al público, nada habría tenido yo que decir, si no hubiese llegado del modo más indiscreto a manos de varios lectores, cuando no estaba aún acabado. –¡Demasiado por lo pronto sobre cosas de este género!

Creía, y sigo creyendo, que he descubierto el camino por el que la Filosofía tiene que elevarse al rango de una ciencia evidente. Lo anuncié[2] modestamente, expuse cómo hube de trabajar conforme a esta idea, cómo tuve entonces, después del cambio de situación, que trabajar siguiéndola, y comencé a poner el plan en marcha. Esto era natural. Pero asimismo era natural que otros conocedores y cultivadores de la ciencia investigaran, examinaran y juzgaran mi idea; era natural que ellos, pretendiendo tener razones externas e internas para no admitir el camino por el que yo quería llevar la ciencia, intentaran refutarme. Pero no se puede comprender la utilidad que hay en rechazar, sin ningún examen, lo que yo sostengo; sobre todo, en tomarse el trabajo de tergiversarlo, de aprovechar cualquier ocasión para vituperarlo de modo apasionado, y para calumniarlo. ¿Qué es lo que puede haber quitado por completo la serenidad a esos críticos? ¿Debería hablar yo con respeto de las repeticiones maquinales y de la superficialidad, siendo así que yo no las respeto en modo alguno? Entonces, ¿qué es lo que habría podido obligarme a ello? Particularmente yo habría tenido aquí algo mejor que hacer y cada chapucero podría haber pasado delante de mí siguiendo tranquilamente su camino, si no me hubiera obligado a hacerme sitio a mí mismo al descubrir su chapucería. [87]

¿O es que su hostil proceder tiene otro fundamento aún? –Lo que sigue se dice para personas honorables, las únicas para las que tiene un sentido.– Incluso lo que mi doctrina sea, filosofía auténtica o delirio y sinsentido, no afecta en nada a mi persona, porque yo he investigado con honestidad. La fortuna de haber descubierto una auténtica filosofía no me haría creer que había elevado mi valor personal, como tampoco el infortunio de haber agregado errores a los errores de todos los tiempos me haría creer que había rebajado el mismo. Jamás pienso en mi persona: pero estoy enardecido por la

---

[1] *N. del T.*– En B se lee: *Advertencia a la primera edición*. Este Prólogo apareció en la primera edición con la segunda entrega o con la Tercera parte del *Fundamento de la Doctrina de la ciencia*, que fue impresa algo más tarde y fue entregada después a la vez que el *Compendio de lo propio de la Doctrina de la Ciencia*.

[2] *N. del T.*– En la obra *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*, Weimar, editorial Industrie-Comptoirs, 1794. (Segunda edición, corregida y aumentada, Iena y Leipzig, Gabler, 1798).

verdad, y lo que yo tengo por verdadero lo diré siempre tan fuerte y tan decididamente como pueda.

En el presente libro –si se incluye en él la obra *Compendio de lo propio de la Doctrina de la ciencia en lo concerniente a la facultad teórica*[1]– creo haber desplegado mi sistema tan ampliamente que cualquier docto podrá lograr una completa visión de conjunto tanto del fundamento y del ámbito del mismo, como del modo en que tendrá que seguir la construcción sobre él. Mi situación personal me impide prometer con precisión *cuando* y *cómo* proseguiré su elaboración.

Yo mismo declaro que la exposición es extremadamente imperfecta y defectuosa; en parte porque tuvo que aparecer por pliegos separados destinados a mis oyentes –allí donde podía ayudar mediante la exposición oral–, conforme los iba necesitando, uno a uno, en mis lecciones; en parte porque en la medida de lo posible intentaba evitar una terminología fija –el medio más cómodo para que los lectores atenidos a la mera letra roben a cada sistema su espíritu y lo transformen en un seco esqueleto–. Permaneceré fiel a esta máxima, incluso en las futuras elaboraciones del sistema, hasta que llegue a una perfecta exposición final del mismo. De ningún modo pretendo por ahora cerrar con muros el edificio, sino sólo quisiera invitar al público a emprender conmigo la construcción futura. Antes de determinar con precisión una sola proposición, se la ha de explicar a partir del conjunto y se ha de obtener una visión de conjunto del todo; un método que ciertamente presupone la buena voluntad de dejar al sistema la posibilidad de justificarse, pero no la intención de encontrar en él solamente faltas. [88]

He oído muchas quejas sobre la oscuridad y la incomprensibilidad de la parte de este libro hasta aquí conocida por el público, como también de la obra *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*.

Si estas quejas conciernen en particular al § 8 de esa última obra, entonces sin duda puedo haber cometido una equivocación al presentar los principios fundamentales del sistema, que para mí están determinados por la totalidad del mismo, sin entregar el sistema mismo; yo me prometía la indulgencia de los lectores y de los críticos por dejarlo todo tan indeterminado como lo había dejado. Si estas quejas se dirigen a la totalidad de la obra, entonces reconozco de entrada que en el dominio de la especulación jamás podría escribir algo comprensible dirigido a quienes la obra resultaba ininteligible. Si esa obra es el límite de su comprensión, entonces ella es el límite de mi inteligibilidad; nuestros espíritus están separados entre sí por este límite, y yo les rogaría que no perdieran su tiempo leyendo mis obras. –Si esta no-comprensión tiene un fundamento, cualquiera que sea, hay en la *Doc-*

[1] *N. del T.*– Iena y Leipzig, 1795.

trina de la ciencia misma un fundamento por el que ella tiene que permanecer siempre incomprensible para ciertos lectores; este fundamento consiste en que ella supone la facultad de libertad de la intuición interna. Además, todo escritor filosófico exige con razón que el lector siga el hilo del razonamiento y que, en presencia de las consecuencias, no olvide lo que precedentemente había sido expuesto. Por lo menos yo no conozco nada en estas obras que, bajo esas condiciones, no pudiera ser entendido y no tuviera necesariamente que ser entendido correctamente; y creo en verdad que el autor de un libro tiene derecho a hablar cuando se trata de responder a esta cuestión. Lo que ha sido pensado de manera completamente clara, es inteligible; y yo tengo conciencia de haberlo pensado todo de manera perfectamente clara, de suerte que si tuviera suficiente tiempo y espacio daría a cada afirmación aquel grado de claridad apetecido. [89]

Particularmente estimo necesario recordar que no pretendía decirlo todo, sino dejar también algo para que mis lectores pensaran. Hay muchos malentendidos que preveo con seguridad, y que habría podido remediar con un par de palabras. Sin embargo, tampoco he dicho este par de palabras, porque podría oprimir el pensamiento personal. La *Doctrina de la ciencia* no debe *imponerse* en absoluto, sino que debe *ser una necesidad*, como lo era para su autor.

Ruego a los futuros críticos de esa obra que penetren en el todo y consideren cada pensamiento aislado desde la perspectiva del todo. El autor de Halle que hizo la recensión[1] expresa su sospecha de que yo sólo he querido chancearme; los otros críticos de la obra *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia* parece que han creído lo mismo; pasan con tanta ligereza sobre la cosa y son tan divertidas sus referencias que parece que han respondido con chanzas a la chanza.

He tenido la experiencia de que, al haber elaborado por tres veces este sistema, cada vez encontraba modificados en otra dirección mis pensamientos concernientes a las proposiciones particulares del mismo; por consiguiente, puedo esperar que al seguir reflexionando cambien y se formen cada vez más. Yo trabajaré en ello con el mayor cuidado, y toda advertencia útil que venga de otro será por mi parte bien venida. –Además, por íntimamente convencido que esté de que los principios fundamentales en los que este sistema descansa son inquebrantables, e incluso por enérgicamente que haya expresado aquí y allí, con mi perfecto derecho, esta convicción, podría

[1] *N. del T.*– Se trata de una recensión anónima; su autor es Jakob Sigismund Beck (1761-1840), profesor de filosofía en Halle. Apareció en *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer*, Herausgegeben von Ludwig Heinrich Jakob, febrero de 1795, 121-144.

no obstante haber una posibilidad, hasta ahora sin duda impensable para mí, de quebrantar esos principios. También esto sería por mi parte bien venido, porque por ello se lograría la verdad solamente hay que aventurarse en ellos e intentar quebrantarlos.

No hace al caso lo que mi sistema propiamente sea, ni la clase en la que pueda ser colocado: si como auténtico criticismo acabado, como *yo* pienso, o, si no, como se quiera [90] nombrarlo. No dudo de que se le pueden encontrar varios nombres y de que se le acusará de muchas herejías que precisamente se opongan entre sí. Es posible; pero que nadie me remita a viejas refutaciones, sino que refute él mismo.

Iena, Pascua de Resurrección de 1795.

[91]

PRIMERA PARTE

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE TODA LA DOCTRINA DE LA CIENCIA

§ 1. PRIMER PRINCIPIO FUNDAMENTAL ABSOLUTAMENTE INCONDICIONADO

Debemos *buscar* el principio fundamental[1] absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni *demostrado*, ni *determinado*.

Debe expresar aquella *génesis*[2] que ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien es el fundamento de toda conciencia, y sólo ella la hace posible[3]. Al presentar esta génesis, no es tanto de temer que por ventura *no* se piense lo que hay que pensar –la naturaleza de nuestro espíritu ha cuidado ya de ello–, como que se piense aquí aquello que no debe pensarse. De ahí la necesidad de una *re-*

---

1 *N. del T.– Grundsatz* se ha vertido por "principio fundamental"; *Satz*, por principio o por proposición, mas en este último caso no se reduce al mero sentido gramatical, pues mantiene un sentido lógico-tético: pro-posición.

2 *N. del T.–* Esta es la traducción que indica expresamente Fichte en la XIII Conferencia de la *Doctrina de la ciencia* de 1804: "La *Doctrina de la ciencia* ha explicado desde su primer momento que el *protón pseudós* de los sistemas anteriores consiste justamente en proceder de hechos y en poner lo absoluto en hechos; ha declarado que se funda en una *Thathandlung* –palabra muy alemana–, lo que he designado en estas conferencias con una palabra griega: *génesis*, a menudo mejor comprendida que la palabra alemana" (*S. W*., X, p. 194). El sentido técnico que esta palabra tiene en el sistema de Fichte no es, en realidad, complicado: significa *origen* y *principio*: una actividad original de la conciencia, en tanto que ella es principio de algo.

Fichte distingue *Handlung* (acción) de *That* y *Thatsache* (hecho), aunque los hace convergir en *Thathandlung* que tiene el sentido de "acto originario", de "autoposición del saber", de "acción productiva", donde la acción de producir (*Handlung*) y el ser resultante (*Thatsache*) están originariamente unidos.

Como el fundamento rebasa siempre a lo que fundamenta, el principio buscado por Fichte tiene que rebasar necesariamente lo múltiple, la experiencia. Por tanto, no es un hecho primitivo (un hecho es lo contrario de un principio: es una determinación, algo condicionado que exige explicación). No es *Thatsache* (hecho), sino *That-handlung* (génesis). Esa acción originaria se flexiona sobre sí misma.

En un lenguaje menos técnico podría servir para *Thathandlung* la palabra castellana "sobreactuación". *Sobreactuar* es un verbo que no expresa una acción encima de otra, sino una especial acción desorbitada, y se aplica a un actor o a una actriz cuando exageran el tono o actitud del personaje que encarnan. Implica el significado de encarecer, dar proporciones excesivas a una cosa: algo así como traspasar los límites de lo ordinario o conveniente; en lenguaje coloquial no creo que haya otra palabra más idónea que traduzca *Thathandlung*.

3 Esto es lo que han pasado por alto aquellos que recuerdan aquí que lo enunciado por el principio o bien no se da entre los hechos de conciencia, o bien los contradice.

flexión sobre lo que previamente se hubiera podido quizás pensar acerca de ello y de una *abstracción* de todo lo que efectivamente no le pertenece[1].

Incluso mediante esta reflexión abstractiva, lo que no es un hecho de conciencia no puede llegar a serlo; pero [92] gracias a ella puede reconocerse que se tiene que *pensar* necesariamente esta génesis como fundamento de toda conciencia.

Las leyes <(de la lógica general)>, según las cuales se tiene que pensar absolutamente esa génesis como fundamento de todo saber humano, o –lo que es lo mismo– las reglas según las cuales se establece esa reflexión, todavía no están probadas como válidas, sino que se las supone tácitamente como conocidas e indudables. Solamente más tarde se deducirán del principio fundamental, cuyo establecimiento sólo es exacto a condición de la exactitud de estas leyes. Esto es un círculo, pero un círculo inevitable (ver: *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*, § 7). Y puesto que este círculo es inevitable y se admite sin controversia, es lícito, para establecer el principio fundamental supremo, apelar a todas las leyes de la lógica general.

En el camino que va a emprender la reflexión, hay que partir de un principio tal, que nos sea concedido por todo el mundo sin dificultad. Puede haber muy bien varios principios de este género. La reflexión es libre; y poco importa su punto de partida. Elijamos aquel que nos aproxime más a nuestro fin.

Igual que se concede este principio, al mismo tiempo tiene que ser concedido lo que, como génesis, queremos poner como fundamento de toda la *Doctrina de la ciencia*: y el resultado de la reflexión tiene que ser: *que* esta génesis en cuanto tal sea concedida *a la vez que este principio*. Pongamos, pues, un hecho cualquiera de la conciencia empírica; y separemos de él, una tras otra, todas las determinaciones empíricas, hasta que solamente quede aquello de lo que ya no se puede en absoluto prescindir y de donde ya no es posible separar nada.

---

1 *Original*: Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen. Beweisen oder bestimmen lässt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz seyn soll. Er soll diejenige Thathandlung ausdrücken, welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht. Bei Darstellung dieser Thathandlung ist weniger zu befürchten, dass man sich in etwa dabei dasjenige nicht denken werde, was man sich zu denken hat -dafür ist durch die Natur unseres Geistes schon gesorgt- als dass man sich dabei denken werde, was man nicht zu denken hat. Dies macht eine Reflexion über dasjenige, was man etwa zunächst dafür halten könnte, und eine Abstraction von allem, was nicht wirklich dazu gehört, nothwendig.

1. Todos conceden el principio: "*A es A*" (o sea, A=A, porque esto es lo que significa la cópula lógica); [93] y se admite sin vacilación alguna; se le reconoce como proposición completamente cierta e indudable.

Si no obstante alguien pidiera una prueba de esta proposición, nadie se tomaría el trabajo de dársela; y se admitiría que esa proposición es cierta *absolutamente*, es decir, *sin otro fundamento*; y haciendo esto, sin duda alguna con el asentimiento general, uno se arroga la facultad de *poner algo absolutamente*.

2. Afirmando que la proposición precedente es en sí cierta, no se afirma que *A sea*. La proposición: "*A es A*" no equivale en modo alguno a ésta: "A es", o: "*existe un A*". (*Ser*, puesto sin predicado, expresa algo muy diferente que *ser* con un predicado; véase más adelante). Si se admite que A designa un espacio comprendido entre dos rectas, la <primera> proposición permanece exacta siempre, aunque la proposición: "*A es*" fuera manifiestamente falsa. Más bien, se *afirma* que: *si A* es, *entonces* A es. Por consiguiente, de ninguna manera se trata aquí de saber *si* en general A es o no es. No se trata del *contenido* de la proposición, sino únicamente de su *forma*; no de *aquello acerca de lo cual* se sabe algo, sino de *lo que* se sabe, cualquiera que sea el objeto de que se trate[1].

Por consiguiente, con la afirmación de que la proposición indicada es absolutamente cierta resulta que entre aquel "*si*" y este "*entonces*" hay una conexión necesaria; y esta *conexión necesaria entre los dos* términos es puesta *absolutamente* y *sin otro fundamento*. Provisionalmente llamo a esta conexión necesaria = X.

3. Nada hay establecido en lo concerniente a *si* A mismo es o no. De ahí surge la pregunta: ¿bajo qué condiciones *es*, pues, A?

a) Al menos X está *en* el *yo* y puesto *por* el *yo:* pues es el *yo* quien juzga en la proposición anterior, y juzga precisamente según X como según una ley; la cual es por consiguiente dada al *yo;* y como es establecida absolutamente y sin otro [94] fundamento, tiene que ser dada al *yo* por el *yo* mismo.

---

[1] *Original*: Man setzt durch die Behauptung, dass obiger Satz an sich gewiss sey, nicht, dass A sey. Der Satz: A ist A ist gar nicht gleichgeltend dem: A ist, oder: es ist ein A. (Seyn, ohne Prädicat gesetzt, drückt etwas ganz anderes aus, als seyn mit einem Prädicate; worüber weiter unten.) Man nehme an, A bedeute einen in zwei gerade Linien eingeschlossenen Raum, so bleibt jener Satz immer richtig; obgleich der Satz: A ist, offenbar falsch wäre. Sondern man setzt: wenn A sey, so sey A. Mithin ist davon, ob überhaupt A sey oder nicht, gar nicht die Frage. Es ist nicht die Frage vom Gehalte des Satzes, sondern bloss von seiner Form; nicht von dem, wovon man etwas weiss, sondern von dem, was man weiss, von irgend einem Gegenstande, welcher es auch seyn möge.

b) No sabemos *si* A en general es puesto y *cómo* es puesto; pero debiendo designar X una relación entre una desconocida posición de A y una absoluta posición del mismo A, condicionada por la primera posición, entonces A debe estar *en* el *yo* y puesto *por* el *yo,* como X, *al menos en tanto que esa conexión es puesta*. Sólo es posible X en relación a un A; pero efectivamente X está puesto en el *yo:* por consiguiente, A tiene que estar también puesto en el *yo,* en cuanto que a él se refiere X.

c) X se relaciona con este A, que en la proposición anterior ocupa el lugar lógico del sujeto, lo mismo que con el A que está en el lugar lógico[1] del predicado; en efecto, los dos términos están conciliados por X. Así, los dos son puestos en el *yo,* en tanto que son puestos. Y el A del predicado es puesto absolutamente, a condición de que sea puesto el A del sujeto; la proposición enunciada puede, pues, formularse así: Si A es puesto *en el yo,* entonces *es puesto*; o entonces *es*.

4. Ha sido puesto, pues, por el *yo,* mediante X; *A es para el yo juzgante, absoluta y únicamente en virtud de su ser puesto en el yo en general*; esto significa: se ha establecido que en el *yo* –bien que éste especialmente afirme o juzgue, o lo que sea– hay algo que siempre es igual a sí, siempre uno e idéntico; y el X puesto absolutamente puede, pues, expresarse así: "*yo=yo*"; *yo* soy *yo*[2].

5. Por medio de esta operación hemos llegado ya sin darnos cuenta a la proposición: *yo soy* (no ciertamente como expresión de una génesis, sino todavía de un *hecho*).

En efecto, X es puesto absolutamente; esto es un *hecho* de la conciencia empírica. Pero X es idéntico a la proposición: "*yo* soy *yo*"; por consiguiente, esta proposición es también puesta absolutamente.

Sin embargo, la proposición: "*yo* soy *yo*", tiene un significado muy distinto del que posee la proposición: "A es A". Esta última proposición, en efecto, sólo tiene un contenido bajo cierta condición. [95] *Si* A es puesto, es ciertamente puesto *en tanto* que A, con el predicado A. Pero con una proposición semejante todavía no queda decidido *si* A es efectivamente puesto; por consiguiente, si es puesto con un predicado cualquiera. Por el contrario, la proposición: "*yo* soy *yo*", es válida incondicional y absolutamente, por-

---

1 *N. del T.*– A y B dicen: "el cual está en el predicado".

2 *Original*: Es wird demnach durch das Ich vermittelst X gesetzt: A sey für das urtheilende Ich schlechthin und lediglich kraft seines Gesetztseyns im Ich überhaupt; das heisst: es wird gesetzt, dass im Ich -es sey nun insbesondere setzend, oder urtheilend, oder was es auch sey- etwas sey, das sich stets gleich, stets Ein und ebendasselbe seyn; und das schlechthin gesetzte X lässt sich auch so ausdrücken: Ich = Ich; Ich bin Ich.

que es idéntica a la proposición X[1]; es válida no solamente en cuanto a la forma, sino también en cuanto al contenido. En esta proposición el *yo* es puesto con el predicado de la identidad consigo mismo, no condicionalmente, sino absolutamente; así, *es* puesto; y la proposición puede ser expresada también de esta manera: "*yo soy*"[2].

Esta proposición: "*yo* soy", hasta ahora está fundada solamente en un hecho y no tiene otro valor que el de un hecho. Si la proposición "A=A" (o más precisamente, lo que en esta proposición es absolutamente puesto =X) debe ser cierta, entonces la proposición: "*yo* soy", tiene que ser igualmente cierta. Pero es un hecho de la conciencia empírica el que estemos obligados a considerar X como absolutamente cierto; lo mismo debe suceder con la proposición: "*yo* soy", en la cual se funda X. Así pues, el fundamento que explica todos los hechos de la conciencia empírica es el siguiente: que antes de poner algo en el *yo,* el mismo *yo* sea puesto. (Digo: de *todos* los hechos; y esto depende de la prueba de la proposición, y según esta prueba, X es el hecho supremo de la conciencia empírica, el cual es la base de todos los demás hechos y está contenido en ellos; esto debería admitirse sin la menor prueba, aunque toda la *Doctrina de la ciencia* está consagrada a demostrarlo).

6. Volvamos al punto del que habíamos partido.

a) Por el principio "A=A" se efectúa un *juicio*. Según el testimonio de la conciencia empírica, todo juicio es una acción del espíritu humano; es preciso, pues, suponerle todas las condiciones de la acción en la autoconciencia empírica, las cuales deben ser, para la reflexión, presupuestas como conocidas y ciertas.

b) Esta acción está fundada en algo, a saber X = *yo* soy, lo cual no está fundado en nada más alto.

c) Se deduce que *lo absolutamente puesto y fundado en sí mismo* es el fundamento *de una cierta* acción del espíritu humano (la *Doctrina de la*

---

1 O sea, expresado muy vulgarmente: *yo,* que pongo A en el lugar del predicado, en correspondencia con el término que ha sido puesto en el lugar del sujeto, conozco necesariamente mi posición como sujeto, o sea, a mí mismo en cuanto revierto intuitivamente sobre mí y sobre mi yo idéntico.

2 *Original*: Aber der Satz: Ich bin Ich, hat eine ganz andere Bedeutung als der Satz: A ist A. – Nemlich der letztere hat nur unter einer gewissen Bedingung einen Gehalt. Wenn A gesetzt ist, so ist es freilich als A, mit dem Prädicate A gesetzt. Es ist aber durch jenen Satz noch gar nicht ausgemacht, ob es überhaupt gesetzt, mithin, ob es mit irgend einem Prädicate gesetzt sey. Der Satz: Ich bin Ich, aber gilt unbedingt und schlechthin, denn er ist gleich dem Satze X; er gilt nicht nur der Form, er gilt auch seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich, nicht unter Bedingung, sondern schlechthin, mit dem Prädicate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt; es ist also gesetzt; und der Satz lässt sich auch ausdrücken: Ich bin.

ciencia [96] demostrará que es fundamento de *toda* acción del espíritu humano), o sea, es su puro carácter; el puro carácter de la actividad en sí: prescindiendo de sus condiciones empíricas particulares.

Así, para el *yo*, ponerse a sí mismo es su pura actividad. El *yo se pone a sí mismo*, y *es*, y *pone* su ser, en virtud de su puro ser. Es al mismo tiempo el actuante y el producto de la acción, lo activo y lo producido por la actividad; acción y hecho son una sola y misma cosa; y por esto: "*yo soy*" es la expresión de una génesis, pero también de la única posible, como lo demostrará la *Doctrina de la ciencia*.

7) Consideremos de nuevo la proposición: "*yo soy yo*".

a) El *yo* es puesto absolutamente. Supongamos que en la proposición precedente el *yo* que ocupa el lugar del sujeto formal[1] sea el *yo absolutamente puesto*; en cambio, el del predicado sea el *yo* que está *siendo*; entonces se ha expresado o puesto absolutamente por el juicio absolutamente válido, que estos dos términos son uno: el *yo* es *porque* él se ha puesto.

b) El *yo* de la primera y el *yo* de la segunda acepción deben ser absolutamente idénticos. Puede, pues, [97] invertirse la proposición precedente y decir: el *yo* se pone a sí mismo simplemente *porque* es. *Se pone* a sí mismo por su mero ser, y *es* por su mero ser-puesto[2].

Estas observaciones aclaran perfectamente el sentido en el que empleamos aquí el término *yo* y nos conducen a una explicación precisa del *yo* como sujeto absoluto. *Aquello cuyo ser (esencia) simplemente consiste en ponerse a sí mismo como siendo* es el *yo* como sujeto absoluto. De la misma manera que él *se pone*, *es*; y de la misma manera que *es*, *se pone*; y entonces

---

1 Lo mismo ocurre en verdad con la forma lógica de toda proposición. En la proposición "A= A", el primer A es aquello que es puesto en el *yo,* o bien absolutamente, como el *yo* mismo, o bien por cualquier otro fundamento, como todo *no-yo* determinado. En esta tarea el *yo* figura como sujeto absoluto; y por esto el primer A se llama sujeto. Por el segundo A se designa aquello que el *yo,* haciéndose a sí mismo objeto de reflexión, descubre como puesto en sí, porque lo ha puesto primeramente en sí. El *yo* juzgante predica algo, no propiamente de A, sino de sí mismo, a saber: que encuentra en sí un A; y por esto, el segundo A se llama predicado. Así, en la proposición "A= B", A designa lo que es actualmente puesto; B designa lo que se encontraba ya como puesto. "Es" designa el paso del *yo* ponente a la reflexión sobre lo puesto.

2 *Original*: a) Das Ich ist schlechthin gesetzt. Man nehme an, dass das im obigen Satze in der Stelle des formalen Subjects stehende Ich das schlechthin gesetzte; das in der Stelle des Prädicats aber das seyende bedeute; so wird durch das schlechthin gültige Urtheil, dass beide völlig Eins seyen, ausgesagt, oder schlechthin gesetzt; das Ich sey, weil es sich gesetzt habe. b) Das Ich in der ersteren, und das in der zweiten Bedeutung sollen sich schlechthin gleich seyn. Man kann demnach den obigen Satz auch umkehren und sagen: das Ich setzt sich selbst, schlechthin weil es

ist. Es setzt sich durch sein blosses Seyn, und ist durch sein blosses Gesetztseyn.

el *yo* es necesariamente y absolutamente para el *yo*. Aquello que no es para sí mismo no es un *yo*.

(Aclaración: Se oye a menudo plantear esta cuestión: "*¿qué* era yo antes de llegar a tener conciencia de mí mismo?". La respuesta natural a esto es: "*yo* no era en absoluto; pues yo no era *yo*. El *yo* es en la medida en que tiene conciencia de sí". La posibilidad de esa cuestión se funda en la confusión entre el *yo* como *sujeto* y el *yo* como *objeto* de la reflexión del sujeto absoluto; y esto es completamente inadmisible. El *yo* se presenta ante sí mismo y se percata de sí mismo en la forma de la representación y sólo entonces llega a ser *algo*, un objeto; bajo esta forma la conciencia recibe un sustrato que *es*, aunque carece de conciencia real, e incluso es concebido como un cuerpo. Uno piensa un estado semejante y pregunta: "*¿Qué* era antes el *yo*?; es decir: ¿Cuál es el sustrato de la conciencia?". Pero también entonces inadvertidamente uno piensa *además el sujeto absoluto* como intuyendo ese sustrato; e igualmente piensa, pues, inadvertidamente aquello de lo que se pretendió abstraer; y uno se contradice a sí mismo. Nada puede uno pensar sin pensar además su *yo,* como consciente de si mismo; jamás puede uno hacer abstracción de su autoconciencia: por lo tanto, semejantes preguntas no pueden responderse, porque no pueden ser planteadas cuando uno se entiende bien consigo mismo).

8) Si el *yo* es sólo en tanto que se pone, entonces es también sólo *para* el ponente, y sólo pone para el que está *siendo. El yo es para el yo. Y si* se pone absolutamente a sí mismo, tal como es, entonces se pone necesariamente y es necesariamente para [98] el *yo. Yo soy sólo para mí*; *pero soy necesariamente para mí,* (mientras digo: *para mí,* pongo ya mi ser).

9) *Ponerse a sí mismo* y *ser* son, aplicados al *yo,* idénticos completamente. La proposición: "*yo* soy porque me he puesto a mí mismo" puede, pues, formularse también así: "*Soy absolutamente porque soy*".

Además el *yo* que se pone y el *yo* que es son completamente idénticos, uno y lo mismo. El *yo* es aquello *que* él se pone; y se pone a sí mismo como *aquello* que es. Así: *yo soy absolutamente lo que soy*[1].

10) La expresión inmediata de la génesis que acabamos de desarrollar sería la fórmula siguiente: *yo soy absolutamente,* es decir: *soy absolutamente porque soy*; y *soy absolutamente lo que soy*; *estas dos afirmaciones convienen al yo.*

---

[1] *Original*: Sich selbst setzen und Seyn sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich. Der Satz: Ich bin, weil ich mich selbst gesetzt habe, kann demnach auch so ausgedrückt werden: Ich bin schlechthin, weil ich bin. Ferner, das sich setzende Ich, und das seyende Ich sind völlig gleich, Ein und ebendasselbe. Das Ich ist dasjenige, als was es sich setzt; und es setzt sich als dasjenige, was es ist. Also: Ich bin schlechthin, was ich bin.

Si se piensa explicitar esta génesis en la cúspide de una *Doctrina de la ciencia,* he aquí los términos en los que tendría que expresarse: *El yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser*[1].

* * *

Hemos partido del principio "A=A"; no como si la proposición: "*yo* soy" pudiera ser demostrada a partir de él, sino porque debíamos partir de un principio *cierto* cualquiera, dado en la conciencia empírica. Pero incluso en nuestra discusión ha resultado que no es la proposición: "A=A" la que fundamenta a la proposición: "*yo* soy", sino que más bien la última es la que fundamenta a la primera.

Si en la proposición: "*yo* soy" se hace abstracción del contenido determinado, del *yo,* y se retiene solamente –como hay que hacerlo según la lógica (véase: *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*, § 6)–, la simple forma dada con este contenido, [99] *la forma de la inferencia necesaria desde el ser-puesto al ser*; entonces se tiene como *principio fundamental de la lógica* el principio "A=A", que sólo puede ser demostrado y determinado por la *Doctrina de la ciencia*. *Demostrado*: A es A porque el *yo,* que ha puesto A, es idéntico a aquello en lo cual A es puesto; *determinado*: todo lo que es, sólo es en tanto que es puesto en el *yo,* y fuera del *yo* no es nada. En el principio precedente no es posible ningún A (ninguna *cosa*) que pueda ser algo distinto de un A puesto en el *yo.*

Si además se hace abstracción de todo juicio como acción determinada, y sólo se considera el *modo* de esta acción del espíritu humano, modo dado mediante esa forma, se tiene la *categoría de realidad*. Todo aquello a que el principio "A=A" es aplicable posee, *en la medida en que este principio puede serle aplicado*, realidad. Todo lo que por la mera posición de una cosa cualquiera (de una puesta en el yo) se ha puesto, es realidad en ella, es su esencia.

(El escepticismo de MAIMON[2] descansa sobre la cuestión de saber si tenemos derecho a aplicar la categoría de realidad. Este derecho no puede deri-

---

1 Expresado ahora con otras palabras, de las que me voy a servir en adelante, todo esto significa: el *yo* es necesariamente identidad de sujeto y objeto: sujeto-objeto: y es tal absolutamente sin ulterior mediación. Y digo que éste essu significado; aunque esta proposición es menos fácil de comprender de lo que se suele pensar, y aunque antes de la *Doctrina de la ciencia* se haya intentado continuamente negarle toda la importancia que tiene. De ahí que las anteriores explicaciones de esta proposición no puedan ser omitidas.

2 *N. del T.–* Salomon MAIMON, 1754-1800. Fichte se refiere al escrito de Maimon: *Streiferein im Gebiete der Philosophie* (*Incursiones en el ámbito de la Filosofía*), I parte, Berlín, 1793. Maimón se pregunta por la realidad de los principios de la filosofía crítica, y

varse de ningún otro, sino que sencillamente estamos en el derecho de aplicar esta categoría. Es más, a partir de este derecho tendrían que derivarse los demás posibles; e incluso el escepticismo de Maimon lo presupone inadvertidamente, puesto que admite la legitimidad de la lógica general. –Sin embargo, puede indicarse aquello de donde se deriva de suyo cada categoría: el *yo*, como sujeto absoluto. En cuanto a todo lo demás posible a lo que debe aplicarse esta categoría, hay que indicar que su realidad está tomada *del yo:* tiene que ser en la medida en que el *yo* es.)

En su deducción de las categorías, KANT[1] preludia nuestro principio como principio fundamental absoluto de todo saber; pero nunca lo ha estudiado precisamente *como* principio fundamental. DESCARTES[2] ha propuesto, antes que él, un principio fundamental semejante: "*cogito, ergo sum*", lo cual no tiene que ser precisamente una premisa menor, y la conclusión de un silogismo cuya mayor fuera: [100] *quodcumque cogitat, est*; sino que Descartes puede muy bien haber considerado este principio fundamental como un hecho inmediato de la conciencia. En este sentido significaría: *cogitans sum, ergo sum* (o como diríamos nosotros: *sum, ergo sum*). Pero desde luego, la precisión *cogitans* es completamente superflua; no se piensa necesariamente si se es, pero se es necesariamente si se piensa. El pensamiento no es en absoluto la esencia, sino sólo una determinación particular del ser; y además de ésta hay aún muchas determinaciones de nuestro ser. REINHOLD[3] establece el principio de la representación, y en la forma cartesiana sería así su principio fundamental: *repraesento, ergo sum,* o más exactamente: *repraesentans sum, ergo sum.* Da un paso más que Descartes; pero no es suficiente si sólo quiere establecer la misma ciencia y no limitarse meramente a su propedéutica; porque ni incluso la representación es la esencia del ser, sino una determinación particular del mismo; y aún hay, además de ésta, otras determinaciones de nuestro ser, *aunque tengan que pasar a través de la representación para llegar a la conciencia empírica.* SPINOZA[4] ha ido

---

concluye: "no hay, pues, ninguna ley *general* de la experiencia *a priori* (por ejemplo, todo tiene su causa, etc.), porque la filosofía crítica no puede demostrar su realidad" p. 53.

1 *N. del T.*– Immanuel KANT, 1724-1804. Fichte se refiere a la "Analítica trascendental. Segunda Sección. De la deducción de los conceptos puros del entendimiento", de la *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica de la Razón Pura*), 3ª ed., Riga, 1790.

2 *N. del T.*– René DESCARTES, 1596-1650. *Discours de la méthode* (*Discurso del método*), A. Leyde, 1637: "ie pense, donc ie suis", p. 33.

3 *N. del T.*– Karl Leonhard REINHOLD, 1758-1823. Fichte se refiere a su obra: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* (*Aportaciones para rectificar las actuales incomprensiones de los filósofos*), Jena, 1790.

4 *N. del T.*– Baruch de SPINOZA (1632-1671). Fichte se refiere a su obra*: Ethica, ordine geometrico demonstrata* (en *Opera Posthuma*, 1677). *Pars* II, *Prop*. XII: "Lo que acaece en el objeto de la idea que constituye a la mente humana, eso debe ser percibido por la mente humana,

más allá de nuestro principio fundamental en el sentido indicado. No niega la unidad de la conciencia empírica, pero niega totalmente la conciencia pura. Según él, la relación de la serie completa de las representaciones de un sujeto empírico con un único sujeto puro, es idéntica a la de una representación con la serie. Para él, el *yo* (lo que él llama *su yo,* o lo que llamo *mi yo*) no es simplemente *porque* es, sino porque *alguna otra cosa* es. Según él, *para* el *yo* ciertamente el *yo* es *yo;* pero su pregunta consiste en saber lo que podría ser el *yo* para algo fuera del *yo*. Un tal "fuera del *yo*" sería igualmente un *yo,* del que serían modificaciones el *yo* puesto (por ejemplo: *mi yo*) y todos los *yo* que puedan ser puestos. Separa la conciencia *pura y la* conciencia *empírica.* Pone la primera en Dios, que nunca es consciente de sí, puesto que la conciencia pura [101] no llega nunca a la conciencia; pone la segunda en las modificaciones particulares de la divinidad. Su sistema, así establecido, es plenamente consecuente e irrefutable, porque se desenvuelve en un terreno en donde la razón no puede seguirlo; pero este sistema carece de fundamento; en efecto, ¿con qué derecho rebasa la conciencia pura, dada en la conciencia empírica? Puede indicarse fácilmente lo que lo ha conducido a su sistema: a saber, la necesaria tendencia a producir la unidad más alta en el conocimiento humano. Esta unidad está presente en su sistema; y su error consiste en haber creído concluir según fundamentos racionales, cuando realmente era empujado por una necesidad de orden práctico: en haber creído establecer algo efectivamente dado, cuando en verdad establecía un ideal meramente propuesto como meta, pero inalcanzable. Volveremos a encontrar su unidad suprema en la *Doctrina de la ciencia,* pero no como algo que *es,* sino como algo que *debe,* pero no *puede,* ser producido por nosotros. Hago observar también que necesariamente hay que llegar al spinozismo si se va más allá del *yo soy*; (en una disertación muy instructiva: *Sobre los progresos en la Filosofía,* Salomon MAIMON[1] ha demostrado que el sistema de LEIBNIZ[2], rigurosamente desarrollado, no era diferente del spinozismo); y que solamente hay dos sistemas verdaderamente consecuentes: el criticismo, que reconoce este límite, y el spinozismo, que se lo salta.

---

o la idea de la cosa se da necesariamente en la mente". *Pars* II, *Prop.* V, *Demonstratio*: "El ser formal de las ideas es un modo del pensar (*como es evidente de suyo*), o sea el modo que expresa de cierta manera a la naturaleza divina, en cuanto que es cosa pensante". *Pars* II, *Prop.* X, *Corollarium*: "De aquí se sigue que la esencia del hombre se constituye por ciertas modificaciones de los atributos divinos. Entonces el ser de la sustancia no conviene a la esencia del hombre. Por tanto, es algo que está en Dios, y que sin Dios no puede ni ser ni concebirse". *Pars* I, *Prop.* XVII, *Scholium*: "Luego el intelecto de Dios en cuanto se lo concibe como constituyendo la esencia divina, difiere de nuestro intelecto tanto en la razón de esencia como en la razón de existencia, y no puede convenir con él en cosa alguna, salvo en el nombre".

1 *N. del T.*– Incluida en su libro, antes citado.

2 *N. del T.*– Gottfried Wilhelm von LEIBNIZ, 1646-1716.

§ 2. SEGUNDO PRINCIPIO FUNDAMENTAL CONDICIONADO EN SU CONTENIDO

Por la misma razón que el primer principio fundamental no podía ser demostrado ni derivado, tampoco puede serlo el segundo. Partiremos, pues, como antes, de un hecho de la conciencia empírica y le aplicaremos, con la misma autoridad, un método idéntico.

1) El principio: "-*A* no = A" será sin duda reconocido como absolutamente cierto e indudable por todo el mundo, y difícilmente es de esperar que alguien exija una prueba de él.

2) Si fuera posible una prueba semejante, [102] en nuestro sistema (cuya exactitud permanecerá ciertamente problemática[1] siempre hasta la consumación de la ciencia) sólo podría ser dada a partir del principio "A = A".

3) Pero esta demostración es imposible. Hágase, pues, la suposición extrema de que el principio enunciado sea idéntico a la proposición "-*A* = -*A*", que -*A* por consiguiente sea idéntico a un Y cualquiera puesto en el *yo*, y que la proposición no signifique otra cosa que: "*si* es puesto el contrario de A, *entonces* es puesto": así sólo se habría puesto aquí absolutamente una conexión idéntica a la precedente (=X) y lejos de tener una proposición derivada de la proposición "A=A" y probada por ésta, sólo se tendría esta misma proposición... (Y así pues, la forma de esta proposición, en tanto que proposición puramente lógica, está también efectivamente bajo la forma más alta, bajo la *esencia general de la forma,* la unidad de la conciencia)[2].

4) Queda completamente intacta la cuestión de saber si lo contrario de A *es,* y bajo qué condición *de la forma de la simple acción* es entonces puesto. Esta condición es la que tendría que poder derivarse de la proposición "A=A", en el caso de que la proposición arriba establecida tuviera que ser ella misma algo derivado. Pero no se puede en absoluto derivar de ella una condición de este género, puesto que la forma del oponer se encuentra tan lejos de estar comprendida en la forma del poner, que le es más bien de suyo contraria. Así, lo contrario es *ob-positum,* opuesto, sin condición alguna y absolutamente. -*A*, *como tal,* es puesto absolutamente *porque* es puesto.

---

1 *N. del T.*– En el lenguaje de Fichte, "problemático" se contrapone a "categórico". Ambos términos se podrían caracterizar respectivamente como "medio" y "fin"; o mejor, como lo "provisional" y lo "definitivo". Su significado se remonta al griego *problematikós*: algo que, teniendo certeza, no ha logrado la justificación plena de una ciencia última. También en griego *próblema* es una cuestión que se trata de aclarar; y cuya respuesta evidente debe obtenerse a través de métodos científicos.

2 *N. del T.*– En A y B no hay paréntesis.

Por lo tanto, si es muy cierto que el principio "-*A* no = A" se presenta entre los hechos de la conciencia empírica, del mismo modo se presenta entre las acciones del *yo* un acto de oponer; y este oponer es, según su pura *forma*, una acción absolutamente posible, independiente de toda condición y sin fundamento superior.

(La forma *lógica* de la proposición, *como* proposición (si se establece la proposición "-*A* = A") depende de la condición de la identidad del sujeto y del predicado (esto es, del *yo representante* y del *yo representado como* representante; cfr. pág. 96, nota). Pero incluso la posibilidad del acto de oponer en sí supone la identidad de la conciencia; y la marcha [103] del *yo* actuante en esta función es propiamente la siguiente: A (lo puesto absolutamente) = A (aquello sobre lo que se reflexiona); a este A como objeto de la reflexión es opuesto -*A* por una acción absoluta, y se juzga -*A* como igualmente opuesto al A absolutamente puesto, porque este es idéntico al otro; esta identidad se funda en la identidad del *yo* que pone y del *yo* que reflexiona (§ 1). Además, se presupone que el *yo* que actúa en las dos *acciones* y que juzga sobre las dos es el mismo. Si pudiese ser opuesto a sí mismo en ambas acciones, tendríamos que "-*A* sería= A". Por consiguiente, también el tránsito del poner al oponer solamente es posible por la identidad del *yo*).

5) Ahora bien, por esta acción absoluta, y absolutamente por ella, lo opuesto, en tanto que *contra*-puesto (como puro contrario en general), es puesto. Todo contrario, en cuanto tal, es absolutamente en virtud de una acción del *yo* y no tiene otro fundamento. El ser-opuesto en general es absolutamente puesto por el *yo*[1].

6) Si debe ser puesto un -*A* cualquiera, entonces tiene que ser puesto un A. Por consiguiente, bajo otro punto de vista la acción de oponer está condicionada también. Si en general es posible una acción, eso depende de otra acción; así la acción, como acción en general, está condicionada en su *materia*; es una acción referida a otra acción. Pero el que la acción se haga justamente *así* y no de otro modo, es incondicionado; la acción es incondicionada en su *forma* (en su <como>).

(Sólo es posible el acto de oponer bajo la condición de la unidad de la conciencia del ponente y del oponente. Si la conciencia de la primera acción no estuviera unida con la de la segunda, esta segunda acción no sería una *ob*-

---

[1] *Original*: Durch diese absolute Handlung nun, und schlechthin durch sie, wird das entgegengesetzte, insofern es ein entgegengesetztes ist (als blosses Gegentheil überhaupt) gesetzt. Jedes Gegentheil, insofern es das ist, ist schlechthin, kraft einer Handlung des Ich, und aus keinem allderen Grunde. Das Entgegengesetztseyn überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt.

positio, sino una *positio* sin más. Sólo refiriéndose a un acto de poner se convierte en un oponer).

7) Hasta ahora solamente hemos hablado de la acción como mera acción, *del modo* de la acción. Pasemos ahora a su producto = -A. [104]

En -A podemos de nuevo distinguir dos cosas: su *forma* y su *materia*. Por la forma se determina el que haya en general un contrario (de un X cualquiera). Si -A es opuesto a un A determinado, entonces posee *materia*; pero no es un algo determinado.

8) La forma de -A es absolutamente determinada por la acción; es un contrario, porque es el producto de un acto de oposición; su materia es determinada por A; no es lo que A es, y toda su esencia consiste en que no es lo que A es. Yo sé *que* -A es el contrario de un A cualquiera. Pero *lo que* sea o no sea este -A, *del* que yo sé eso, sólo puedo saberlo a condición de conocer A.

9) Originariamente nada hay puesto sino el *yo;* y sólo éste es absolutamente puesto (§ l). En consecuencia, sólo al *yo* se le puede oponer absolutamente. Pero lo opuesto al *yo* es = *no-yo*.

10) Igual que es cierto que el reconocimiento incondicionado de la certeza absoluta del principio: "-A no = A" se cuenta entre los hechos de la conciencia empírica, *es cierto también que al yo se opone absolutamente un no-yo*. Entonces todo lo que acabamos de decir referente a la oposición en general se deriva de esta oposición originaria; y por tanto vale para ésta originariamente: es incondicionada absolutamente según su forma, pero es condicionada según su materia. Así se habría encontrado el segundo principio fundamental de todo saber humano[1].

11) Todo lo contrario de lo que le conviene al *yo* debe convenirle al *no-yo*, en virtud de la simple oposición.

(Es una opinión extendida que el concepto del *no-yo* es un concepto <general>[2] obtenido mediante abstracción de todo lo representado. Pero es fácil demostrar la superficialidad de una explicación semejante. Cualquiera que sea la manera en que debo representarme algo, tengo que oponerlo al representante. Entonces puede y tiene en verdad que haber en el objeto de la

---

1 *Original*: So gewiss das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewissheit des Satzes: -A nicht = A unter den Thatsachen des empirischen Bewusstseyns vorkommt: so gewiss wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich. Von diesem ursprünglichen Entgegensetzen nun ist alles das, was wir so eben vom Entgegensetzen überhaupt gesagt haben, abgeleitet; und es gilt daher von ihm ursprünglich: es ist also der Form nach schlechthin unbedingt, der Materie nach aber bedingt. Und so wäre denn auch der zweite Grundsatz alles menschlichen Wissens befunden.

2 *N. del T.*– En A y B: "discursivo".

representación algún X, en virtud del cual éste se manifieste como algo por representar y no como el representante; pero no puedo saber por objeto alguno *que* todo aquello en donde se encuentra X sea [105] algo por representar y no lo representante. <Es preciso que ya lo sepa, para poder poner sólo un *objeto* cualquiera. Por consiguiente, este X debe ser dado originariamente en mí mismo, el representante, previamente a cualquier experiencia posible. Salta tan rabiosamente a la vista esta observación que quien no la comprenda y no se eleve desde ella hasta el idealismo trascendental, indudablemente tiene que estar espiritualmente ciego>. Más bien, no hay objeto en general, sino sólo por la suposición de esta ley).

* * *

Por abstracción del contenido de la proposición material: "*yo soy*", se obtiene la proposición puramente formal y lógica: "A=A". Si se efectúa la misma abstracción en la proposición establecida en este párrafo, se obtiene la proposición lógica: "-A no = A", a la que yo llamaría *principio de oposición*. Todavía no ha llegado el momento de fijar y expresar mediante una fórmula verbal este principio; en el párrafo siguiente se explicará la razón de ello. Por último, si se hace abstracción completa de la acción determinada de juzgar, y se considera únicamente la forma de la inferencia del ser-opuesto al no ser, se obtiene la *categoría de negación*[1]. Solamente en el próximo párrafo será posible una intelección clara de ésta.

---

[1] *Original*: Aus dem materialen Satze: Ich bin, entstand durch Abstraction von seinem Gehalte der bloss formale und logische: A = A. Aus dem im gegenwärtigen § aufgestellten entsteht durch die gleiche Abstraction der logische Satz: -A nicht = A; den ich den Satz des Gegensetzens nennen würde. Er ist hier noch nicht füglich zu bestimmen, noch in einer wörtlichen Formel auszudrücken; wovon der Grund sich im folgenden § ergeben wird. Abstrahirt man endlich von der bestimmten Handlung des Urtheilens ganz, und sieht bloss auf die Form der Folgerung vom Entgegengesetztseyn auf das Nicht-Seyn, so hat man die Kategorie der Negation.

§ 3. TERCER PRINCIPIO FUNDAMENTAL CONDICIONADO EN SU FORMA

Con cada paso adelante que damos en nuestra ciencia nos acercarnos a la esfera en que todo puede demostrarse. En el primer principio nada en absoluto debía ni podía ser demostrado; era incondicionado tanto en su forma como en su contenido, y cierto por sí mismo sin necesidad de un fundamento superior. En el segundo principio, a decir verdad, no podía ser deducida la *acción de oponer*; pero si esta acción sólo fue puesta incondicionalmente en su mera forma, entonces era posible demostrar rigurosamente que lo *opuesto*, =*no-yo*, tenía que ser. El tercer principio fundamental es demostrable casi por completo: porque no es, como el segundo principio, condicionado en su contenido, sino más bien en su forma; y porque, a diferencia del segundo principio, no es determinado por una sola proposición, sino por dos.

Este principio es condicionado en su forma y sólo es incondicionado en su contenido; esto significa que la tarea para la acción, establecida por este principio, es determinada por los dos principios [106] precedentes, pero que su solución no lo es. Ésta sólo puede ser dada incondicional y absolutamente por un decreto de la razón[1].

Comenzamos, pues, con una deducción <conductora de la tarea,> y la continuaremos hasta dónde podamos. La imposibilidad de continuarla nos indicará sin duda alguna dónde debemos interrumpirla para remitirnos a ese incondicionado decreto de la razón, que debe surgir de la tarea establecida.

- A -

1. En la medida en que el *no-yo* es puesto, el *yo* no es puesto; pues el *yo* es completamente anulado por el *no-yo*.

Sin embargo, el *no-yo* es puesto *en el yo:* pues le es opuesto; pero todo oponer supone la identidad del *yo,* en el cual es puesto y opuesto a lo puesto.

Por consiguiente, el *yo* no es puesto en el *yo,* en tanto que el *no-yo* es puesto en él.

2. Pero el *no-yo* sólo puede ser puesto en la medida en que en el *yo* (en la conciencia idéntica) es puesto un *yo* al cual puede ser opuesto.

---

[1] *Original*: Er wird der Form nach bestimmt, und ist bloss dem Gehalte nach unbedingt - heisst: die Aufgabe für die Handlung, die durch ihn aufgestellt wird, ist bestimmt durch die vorhergehenden zwei Sätze gegeben, nicht aber die Lösung derselben. Die letztere geschieht unbedingt und schlechthin durch einen Machtspruch der Vernunft.

Entonces el *no-yo* debe ser puesto en la conciencia idéntica.

Por consiguiente, también el *yo* debe ser puesto en ella, en tanto que en ella debe ser puesto el *no-yo*.

3. Estas dos conclusiones se oponen una a la otra; las dos han sido obtenidas mediante un análisis fundado en el segundo principio fundamental; por consiguiente, las dos están comprendidas en este principio. Por tanto, el segundo principio es opuesto a sí mismo y se anula a sí mismo.

4. Pero este principio sólo se anula en la medida en que lo puesto es anulado por lo opuesto, es decir, en tanto que este mismo principio tiene validez. Ahora bien, este principio debe por sí mismo anularse y no tener validez alguna.

Por consiguiente, no se anula este principio.

El segundo principio se anula y no se anula a la vez. [107]

5. Si ocurre esto con el segundo principio, lo mismo debe ocurrir con el primero: se anula a sí mismo y no se anula a la vez a sí mismo. Pues:

Si "*yo* = *yo*", entonces es puesto todo lo que en el *yo* es puesto.

Pero el segundo principio fundamental debe ser puesto en el *yo,* y también no ser puesto en el *yo.*

Por consiguiente: "*yo* no = *yo*", sino "*yo* = *no-yo*" y "*no-yo* = *yo*".

- B -

Todas estas conclusiones se derivan de los principios fundamentales establecidos según las leyes de la reflexión, supuestas como válidas; por tanto, tienen que ser exactas. Pero si son exactas, es anulada la identidad de la conciencia, el único fundamento absoluto de nuestro saber. Nuestra tarea queda, pues, determinada. A saber, se debe encontrar un término X cualquiera, gracias al cual puedan ser exactas todas esas conclusiones, sin que se anule la identidad de la conciencia.

1. Los contrarios que deben conciliarse están en el *yo* como conciencia. Por consiguiente, X tiene que estar igualmente en la conciencia.

2. Tanto el *yo* como el *no-yo* son productos de una acción originaria del *yo;* y la conciencia misma es un tal producto de la primera acción originaria del *yo*, de la posición del *yo* por sí mismo[1].

---

[1] Original: Das Ich sowohl, als das Nicht-Ich sind beides Producte ursprünglicher Handlungen des Ich, und das Bewussteyn selbst ist ein solches Product der ersten ursprünglichen Handlung des Ich, des Setzens des Ich durch sich selbst.

3. Pero, conforme a las conclusiones precedentes, la acción cuyo producto es el *no-yo*, la oposición, no es en absoluto posible sin X. Por consiguiente X mismo debe ser un producto y precisamente un producto de una acción originaria del *yo.* Hay, pues, una acción del espíritu humano =Y, cuyo producto es = X.

4. La forma de esta acción está completamente determinada por la tarea precedente. Por medio de esta acción el *yo* y el *no-yo,* como opuestos, deben conciliarse, ser puestos como idénticos, sin anularse mutuamente. [108] Los anteriores contrarios deben ser acogidos en la identidad de la conciencia única.

5. Pero así nada se ha determinado aún sobre *cómo* puede ocurrir esto y de qué manera es posible; eso no se encuentra en la tarea ni se puede deducir de ella en modo alguno. Debemos, pues, como antes, hacer un experimento y preguntamos: ¿cómo pueden pensarse juntos, sin anularse ni suprimirse, A y -A, ser y no-ser, realidad y negación?

6. No hay que esperar que alguien pueda dar otra respuesta que ésta: deben *limitarse* mutuamente. Por consiguiente, si esta respuesta es exacta, la acción Y sería una *limitación* de ambos opuestos entre sí; y X designaría los *límites*[1].

(No se me entienda como si yo afirmara que el concepto de *límite* fuera un concepto analítico, que se hallara en la conciliación de la realidad con la negación y que pudiera derivarse de ella. Ciertamente los conceptos opuestos son dados por los dos principios primeros. Pero la exigencia de que deban ser conciliados sólo está contenida en el primero. Ahora bien, la manera como estos conceptos pueden conciliarse no está comprendida en ellos, sino que está determinada por una ley *particular* de nuestro espíritu, ley que debía ser suscitada en la conciencia por ese experimento).

7. Pero en el concepto de *límite* hay algo más que la X buscada; evidentemente, en este concepto están igualmente comprendidos los conceptos de realidad y de negación, que están conciliados. Tenemos, pues, que emprender todavía una abstracción, con el fin de obtener X puro.

8. *Limitar* algo significa: anular no *total,* sino sólo *parcialmente,* la realidad del mismo por negación. Por consiguiente, el concepto de límite contiene, además de los conceptos de realidad y de negación, el de la *divisibilidad* (es decir, el concepto de *capacidad de cantidad* en general, y no preci-

---

1 *Original*: Es ist nicht zu erwarten, dass irgend jemand diese Frage anders beantworten werde, als folgendermaassen: sie werden sich gegenseitig einschränken. Mithin wäre, wenn diese Antwort richtig ist, die Handlung Y ein Einschränken beider Entgegengesetzter durch einander; und X bezeichnete die Schranken.

samente el concepto de una cantidad [109] *determinada*). Este concepto es el X buscado; y entonces, por la acción Y, *tanto el yo como el no-yo son puestos absolutamente como divisibles*[1].

9. *Tanto el yo, como el no-yo, son puestos como divisibles*; porque la acción Y no puede *seguir* a la acción de oponer, es decir, no puede considerarse como hecha posible sólo por ésta; puesto que, según la demostración anterior, sin ella el oponer se anula a sí mismo y por tanto es imposible. Además ella no puede *preceder*; porque sólo se efectúa para hacer posible la oposición; y nada es la divisibilidad sin algo divisible. Así, se produce inmediatamente en y con la acción de oponer; ambas acciones son una y la misma cosa, y sólo se distinguen en la reflexión. Por lo mismo que al *yo* se opone un *no-yo*, también el *yo al que* se opone un *no-yo*, y el *no-yo que* se opone, son puestos como divisibles.

- C -

Ahora tenemos que preguntarnos simplemente si la tarea queda resuelta efectivamente por la acción establecida y si quedan conciliados todos los contrarios.

1. La primera conclusión toma ahora el sentido siguiente: el *yo* no es puesto en el *yo*, en cierta medida, es decir, en cuanto a las partes de realidad con las que es puesto el *no-yo*. Una parte de la realidad, o sea, la que se atribuye al *no-yo*, es anulada en el *yo*. Esta proposición no es contradicha por la segunda. En la medida en que el *no-yo* es puesto, el *yo* tiene también que ser puesto, de suerte que el uno y el otro son puestos como divisibles en general, según su realidad.

Solamente ahora puede decirse del *yo* y del *no-yo*, gracias al concepto que ha sido establecido, que ambos son *algo*. [110] El *yo* absoluto del primer principio no es *algo*; (no tiene predicado alguno, ni puede tenerlo), es absolutamente *lo que* es y esto no admite ulterior explicación. Ahora, gracias a este concepto, *toda* la realidad está en la conciencia; y la parte de realidad que no pertenece al *yo* se hace pertenencia del *no-yo*, e inversamente. Ambos son algo; el *no-yo* aquello que no es el *yo*, y a la inversa. El *no-yo*, en cuanto opuesto al *yo* absoluto (al cual, sin embargo, puede oponerse no en sí, sino solamente en tanto que es representado, como tendremos ocasión de

[1] *Original*: Etwas einschränken heisst: die Realität desselben durch Negation nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufheben. Mithin liegt im Begriffe der Schranken, ausser dem der Realität und der Negation, noch der der Theilbarkeit (der Quantitätsfähigkeit überhaupt, nicht eben einer bestimmten Quantität). Dieser Begriff ist das gesuchte X und durch die Handlung Y wird demnach schlechthin das Ich sowohl als das Nicht-Ich theilbar gesetzt.

demostrar) no es *absolutamente nada*; opuesto al *yo* limitable, el *no-yo* es *magnitud negativa*[1].

2. El *yo* debe ser idéntico a sí mismo, y no obstante opuesto a sí mismo. Sin embargo es idéntico a sí mismo con relación a la conciencia, la conciencia es unitaria: pero en esta conciencia el *yo* absoluto es puesto como indivisible; por el contrario, el *yo* al que se opone el *no-yo*, es puesto como divisible. Por consiguiente, el *yo*, en la medida en que se le opone un *no-yo*, es él mismo opuesto al *yo* absoluto.

Y así pues, todos los contrarios quedan conciliados, sin que la unidad de la conciencia sea negada; esto es al mismo tiempo la prueba de que el concepto establecido era exacto.

-D-

Como según nuestra suposición –que sólo se demostrará por la consumación de una *Doctrina de la ciencia*– no puede haber más que un principio fundamental absolutamente incondicionado, otro condicionado en su contenido, y otro condicionado en su forma, es imposible que haya otro principio además de los ya establecidos. Así ha quedado agotado el conjunto de lo que es cierto de modo incondicional y absoluto; yo lo expresaría quizás con la siguiente fórmula: *yo opongo en el yo al yo divisible un no-yo divisible.*

Ninguna filosofía supera este conocimiento; pero toda filosofía seria debe llegar hasta aquí; y si lo hace, llega a ser una *Doctrina de la ciencia.* Todo lo que en adelante deba presentarse en el sistema del espíritu humano tiene que poder derivarse de lo que ha sido establecido.

* * *

1. Hemos conciliado a los opuestos, al *yo* y al *no-yo*, mediante el concepto de divisibilidad. Si se hace abstracción [111] del contenido determinado,

---

[1] *Original*: Erst jetzt, vermittelst des aufgestellten Begriffes kann man von beiden sagen: sie sind etwas. Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht etwas (es hat kein Prädicat, und kann keins haben); es ist schlechthin, was es ist, und dies lässt sich nicht weiter erklären. Jetzt vermittelst dieses Begriffes ist im Bewusstseyn alle Realität; und von dieser kommt dem Nicht-Ich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und umgekehrt. Beide sind etwas; das Nicht-Ich dasjenige, was das Ich nicht ist, und umgekehrt. Dem absoluten Ich entgegengesetzt (welchem es aber nur, insofern es vorgestellt wird, nicht insofern es an sich ist, entgegengesetzt wer den kann; wie sich zu seiner Zeit zeigen wird), ist das Nicht-Ich schlechthin Nichts; dem einschränkbaren Ich entgegengesetzt ist es eine negative Grösse.

del *yo* y del *no-yo*, para considerar sólo la *simple forma de la conciliación de los opuestos por el concepto de divisibilidad*, obtenemos el principio lógico, llamado hasta ahora: *principio de fundamento*[1]*:* "A en parte = -A", e inversamente. Cada opuesto es idéntico a su opuesto en una nota =X; y todo idéntico se opone a su idéntico en una nota = X. Esta nota = X llámase en el primer caso *fundamento de relación*, y en el segundo caso *fundamento de distinción*; pues poner los opuestos como idénticos o compararlos significa *relacionarlos;* oponer idénticos es *distinguirlos.* Este principio lógico es *demostrado* y *definido* por el principio fundamental material establecido por nosotros[2].

Es demostrado, porque:

a) Todo opuesto, = -A, es opuesto a un A y este A es puesto. Por la posición de un -A, es anulado A y sin embargo a la vez no es anulado.

Por consiguiente, A no es anulado sino en parte; en lugar de X en A, que no es suprimido, lo puesto en -A no es -X, sino el mismo X: y así "A = -A en X". Este era el primer punto.

b) Todo lo puesto como idéntico (= A = B) es idéntico a sí mismo en virtud de su ser-puesto en el *yo*. A = A. *B* = *B.* Pero es puesto *B* = *A,* por consiguiente *B* no es puesto por A; porque si fuera puesto por A, no sería =*B*, sino =A. (No habría dos términos puestos, sino sólo uno).

Pero si B no es puesto por la posición de A, es en esta medida = -A; y por la posición de ambos como idénticos no han sido puestos ni A ni B, sino un X cualquiera, el cual = X e = A e = B. Este era el segundo punto.

Se ve por esto cómo la proposición "A = B" puede ser válida, contradiciendo en sí a la proposición "A = A"; "X = X", "A = X", "B = X", por consiguiente "A = B", en la medida en que los dos = X: pero "A = -B", en la medida en que los dos = -X. [112] Sólo en *una* parte son opuestos los idénticos e idénticos los opuestos. En efecto, si términos idénticos se opusieran en varias partes, es decir, si se encontraran notas opuestas en los opuestos mis-

---

1 *N. del T.* – O de *razón suficiente*.

2 *Original*: Wir haben die entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vereinigt durch den Begriff der Theilbarkeit. Wird von dem bestimmten Gehalte, dem Ich und Nicht-Ich, abstrahirt, und die blosse Form der Vereinigung entgegengesetzter durch den Begriff der Theilbarkeit übrig gelassen, so haben wir den logischen Satz, den man bisher den des Grundes nannte: A zum Theil = -A und umgekehrt. Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegegesetzten in Einem Merkmale = X gleich; und: jedes Gleiche ist seinem Gleichem in Einem Merkmale = X entgegengesetzt. Ein solches Merkmale X heisst der Grund, im ersten Falle der Beziehungs- im zweiten der Unterscheidungs-Grund: denn Entgegengesetzte gleichsetzen oder vergleichen nennt man beziehen; Gleichgesetzte entgegensetzen heisst sie unterscheiden. Dieser logische Satz wird bewiesen und bestimmt durch unseren aufgestellten materialen Grundsatz.

mos, sería necesario que uno de los dos fuera comprendido en aquel en que los términos comparados son idénticos, por consiguiente ya no serían opuestos; e inversamente. Así, todo juicio fundado no tiene más que un solo fundamento de relación y un solo fundamento de distinción. Si posee varios, ya no es un solo juicio, sino que se trata de varios juicios.

2. El principio lógico de fundamento es *determinado* por el principio fundamental material anteriormente enunciado; es decir, su misma validez es limitada; sólo es válido para una parte de nuestro conocimiento.

Cosas distintas se ponen como opuestas o idénticas en una nota cualquiera, sólo a condición de que en general sean idénticas u opuestas. Pero esto no quiere decir que todo lo que puede presentarse en nuestra conciencia tenga que ser absolutamente y sin condición idéntico a una cosa cualquiera y opuesto a una tercera. Un juicio que recaiga sobre aquello a lo que nada puede ser puesto como idéntico y nada opuesto, no está sometido al principio de fundamento, pues no depende de la condición de su validez; lejos de ser fundado, él funda todos los juicios posibles; lejos de tener un fundamento, es el fundamento de todo lo que es fundado. El objeto de un juicio semejante es el *yo* absoluto, y todos los juicios de los que él es sujeto, valen absolutamente y sin ulterior fundamento; volveremos a insistir sobre este punto.

3. La acción por la cual se busca en las cosas comparadas la nota en que son opuestas, se llama procedimiento *antitético*[1]; ordinariamente se le llama analítico[2]. Pero esta última expresión es menos cómoda; porque, por una parte, deja suponer que sería posible en cierto modo desarrollar algo a partir de un concepto, sin haberlo introducido en principio por una síntesis; por otra parte, la primera expresión indica más claramente [113] que este método es el contrario del método sintético[3]. A saber, el método *sintético* consiste en

---

1 *N. del T.*- Antitético es tomado en el sentido del griego *antithetikós*, que denota o implica antítesis (a su vez de antí, contra, y thesis, posición). La antítesis viene a significar lo mismo que oposición o contrariedad de dos juicios o afirmaciones. De hecho, en el uso retórico, la antítesis es una "figura" que consiste en contraponer una frase o una palabra a otra de significación contraria.

2 *N. del T.*- Como adjetivo, "analítico" (del griego *analytikós*) significa lo perteneciente o relativo al análisis; o lo que procede descomponiendo, pasando del todo a las partes. Porque "análisis" (del griego análysis) no es otra cosa que la distinción y separación que se lleva a cabo de las partes de un todo hasta llegar a conocer sus principios o elementos. El uso más próximo al filosófico es el de la química, la cual, mediante el "análisis cualitativo" lleva a descubrir y aislar los elementos o ingredientes de un cuerpo compuesto; y mediante el "análisis cuantitativo" llega a determinar la cantidad de cada elemento o ingrediente.

3 *N. del T.*- El adjetivo "sintético" (del griego synthetikós) significa lo perteneciente o relativo a la síntesis, o sea, que procede componiendo, pasando de las partes al todo. La síntesis (del griego synthesis) ss la composición de un todo por la reunión de sus partes. En la

buscar en los opuestos la nota en la que son *idénticos*. Respecto de la pura forma lógica, que hace abstracción completa tanto de todo contenido del conocimiento como de la manera en que este contenido puede obtenerse, los juicios producidos según el primer método son antitéticos o negativos, y los producidos según el segundo son sintéticos o afirmativos.

4. Si las reglas lógicas que gobiernan toda antítesis y toda síntesis son derivadas del tercer principio de la *Doctrina de la ciencia*, entonces se deriva en general de él la legitimidad de toda antítesis y de toda síntesis. No obstante, hemos visto en la descripción de este principio que la acción originaria por él expresada, a saber, la conexión de los dos términos opuestos en un tercero, no era posible sin la acción de oponer; y hemos visto igualmente que esta no era posible sin la acción de conectar; dicho de otro modo: estas dos acciones están en realidad inseparablemente unidas y sólo se distinguen en la reflexión. De aquí se deduce que las acciones lógicas que se fundan en esas acciones originarias, y que sólo son, propiamente hablando, determinaciones más particulares y precisas de las mismas, no pueden igualmente ser posibles la una sin la otra. No es posible una antítesis sin una síntesis; la antítesis consiste, en efecto, en buscar en los idénticos la nota opuesta; pero los términos idénticos no serían idénticos si no hubieran sido puestos antes como idénticos por una acción sintética. En la simple antítesis se hace abstracción de que los términos de la antítesis sólo fueran puestos como idénticos antes por una acción sintética; se les considera como idénticos, sin buscar la razón de ello; la reflexión sólo se dirige sobre lo opuesto en ellos, y así se tiene una conciencia clara y exacta de ello. E inversamente, no hay síntesis posible sin una antítesis. Los opuestos deben conciliarse: pero estos términos no serían opuestos si no lo fueran por una acción del *yo*, [114] de la cual se ha hecho abstracción en la síntesis, con el fin de que el fundamento de la relación fuera elevado a conciencia por la reflexión. Por consiguiente, en general no existe un juicio puramente analítico en cuanto al contenido; y mediante juicios analíticos no sólo es imposible avanzar, como dice KANT, sino que ni siquiera se puede salir del punto en que se está.

5. La célebre cuestión propuesta por KANT[1] al comienzo de la *Crítica de la Razón Pura*: "¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?", queda ahora resuelta de la manera más universal y satisfactoria. En el tercer principio fundamental hemos admitido una síntesis entre los opuestos, *yo* y *no-yo*, por medio de la divisibilidad puesta en ambos; no se puede poner en duda la posibilidad de esta síntesis, ni buscarle un fundamento; esta síntesis es

---

Química, por ejemplo, síntesis es el proceso de obtención de un compuesto a partir de sustancias más sencillas.

1 *N. del T.– Kritik der reinen Vernunft,* 3ª ed. Riga, 1790, p. 19.

completamente posible; y puede ser admitida sin necesidad de otro fundamento. Todas las demás síntesis, que deben ser válidas, han de reposar en ésta; por consiguiente tienen que ser admitidas a la vez que ésta y con ésta; y así, como acaba de demostrarse, se da la prueba más convincente de que tienen el mismo valor que ésta.

6. *Todas tienen que estar contenidas en ésta*: y eso nos indica, pues, al mismo tiempo, de la manera más precisa, el camino que debemos seguir en nuestra ciencia. Tiene que haber síntesis; por consiguiente, todo nuestro método debe ser en adelante sintético (al menos en la parte teórica de la *Doctrina de la ciencia*, porque, como se verá, ocurre lo inverso en la parte práctica); toda proposición envolverá una síntesis. De todos modos no hay síntesis posible sin una antítesis que la preceda, de la cual haremos abstracción, en la medida en que es una acción, y sólo examinaremos el producto de ésta, que es el término opuesto. En toda proposición es preciso, pues, partir de la mostración de los opuestos, los cuales deben ser conciliados. Todas las síntesis establecidas deben fundarse en la síntesis suprema que precisamente hemos admitido, y deben poder derivarse de ella. Debemos, pues, buscar las notas opuestas que subsisten en el *yo* y el *no-yo* unidos por esta síntesis, en la medida en que ellos [115] son enlazados por ésta; debemos enlazarlos mediante un nuevo fundamento de relación, el cual tiene a su vez que estar contenido en el fundamento supremo de toda relación: a su vez debemos buscar en los términos opuestos, enlazados por la primera síntesis, nuevos términos opuestos, enlazarlos mediante un nuevo fundamento de relación, contenido en el primero y derivado de él, y continuar por este camino mientras podamos, es decir, hasta que lleguemos a términos opuestos que ya no se dejen perfectamente enlazar, y pasemos así a la parte práctica. Y así pues, nuestro camino es fijo y seguro y prescrito por la cosa misma; y podemos saber de antemano que si ponemos una atención conveniente no podremos equivocarnos sobre el camino a seguir.

7. Lo mismo que no es posible la antítesis sin la síntesis, ni la síntesis sin la antítesis, igualmente las dos son imposibles sin tesis[1]: es decir, sin un puro poner, por el cual es puesto pura y absolutamente un A (el *yo*) no idéntico a ningún otro, ni opuesto a ningún otro. Esta tesis confiere a todo, en nuestro sistema, su coherencia y su perfección; es preciso que haya un sistema y un sistema único; lo opuesto tiene que ser enlazado, mientras haya todavía algo opuesto, hasta que se produzca la unidad absoluta; como veremos, a decir verdad sólo podrá alcanzarse esta unidad por una aproximación completa a lo infinito, la cual es en sí imposible. La necesidad de enlazar y de oponer de

[1] Como sustantivo, "tesis" (del griego *thesis,* posición) significa pro-posición que se mantiene mediante razonamientos y con evidencia.

la manera *determinada*, estriba inmediatamente en el tercer principio; la necesidad de enlazar *en general*, se funda en el primer principio, en el principio supremo, absolutamente incondicionado. La *forma* del sistema se funda en la síntesis suprema; *el que* en general deba haber un sistema, se funda en la tesis absoluta. No diremos nada más sobre la aplicación de esta observación a todo nuestro sistema; en contrapartida hay una aplicación todavía más importante de esta observación a la forma de los juicios, que no hay que descuidar aquí por varias razones. Pues por lo mismo que existen juicios antitéticos y juicios sintéticos, [116] por analogía deberían existir igualmente juicios téticos, que tendrían que oponerse precisamente a los primeros en una determinación cualquiera. Porque la exactitud de las dos primeras clases de juicios supone un fundamento, y justo un doble fundamento, el uno de relación, el otro de distinción. Ambos pueden ser indicados; y si el juicio debe ser demostrado, entonces tienen que ser indicados. (Por ejemplo, 'el pájaro es un animal': el fundamento de relación sobre el cual se reflexiona, es aquí el concepto determinado de animal, cuyo sentido consiste en que este está constituido por una materia, materia orgánica, materia vivificada de modo animal; pero el fundamento de distinción, del que se hace abstracción, es la diferencia específica de las diferentes especies animales, a saber: si son bípedos o cuadrúpedos, si tienen plumas, escamas o piel peluda. O en el juicio: una planta no es un animal: el fundamento de distinción, sobre el cual se reflexiona, es aquí la diferencia específica entre la planta y el animal; pero el fundamento de relación, del que se ha hecho abstracción, es la organización en general). Sin embargo, un juicio tético sería un juicio en el que algo no sería ni idéntico ni opuesto a ningún otro, sino simplemente puesto como idéntico a sí mismo; semejante juicio no podría presuponer por consiguiente ningún fundamento de relación o de distinción. No obstante, la tercera posibilidad que tiene que admitir su forma lógica es que sólo fuera una mera *tarea* para buscar un fundamento. El juicio supremo de esta clase es el siguiente: "*yo* soy", en el cual no se dice nada en absoluto del *yo*, sino que el lugar del predicado queda vacío para la posible determinación del *yo* al infinito. Todos los juicios comprendidos en éste, es decir, comprendidos en la posición absoluta del *yo*, son de esta clase; (aún cuando no siempre tengan efectivamente al *yo* como sujeto lógico), por ejemplo: el hombre es libre. O se considera este juicio como un juicio *positivo* (en cuyo caso significaría: el hombre pertenece a la clase de los seres libres), y entonces debería darse un fundamento de relación entre el hombre y los seres libres; este fundamento, como fundamento de la libertad, estaría contenido en el concepto de ser libre en general [117] y en el concepto de hombre en particular; sin embargo, ni puede darse un fundamento semejante, ni siquiera indicarse una clase de seres libres. O se considera este juicio como un juicio *negativo*, con lo cual el hombre es opuesto a todos los seres sometidos a la ley de la nece-

sidad natural; sería entonces preciso indicar el fundamento de distinción entre necesario y no-necesario y se tendría que poder mostrar que este fundamento no está contenido en el concepto de hombre, sino en el de los seres que son opuestos a él; al mismo tiempo se tendría que poder indicar una nota común a estos dos conceptos. Pero el hombre, en la medida en que se le puede aplicar el predicado de la libertad, es decir, en la medida en que es sujeto absoluto y no representado ni representable, no tiene nada en común con los seres de la naturaleza y, por tanto, tampoco es opuesto a ellos. Pero dada la forma lógica del juicio, que es positiva, ambos conceptos deben ser conciliados; pero no pueden ser conciliados en ningún concepto, sino solamente en la *idea* de un *yo*, cuya conciencia no estaría determinada por nada exterior a él, sino más bien él determinaría mediante su pura conciencia todo lo que le fuera exterior: sin embargo, no es pensable una idea semejante, porque para nosotros encierra una contradicción. Sin embargo, se nos propone como fin práctico supremo. El hombre debe cada vez más acercarse indefinidamente a la libertad, en sí misma inalcanzable. Así es el juicio de gusto: "A es bello" (en la medida en que A tiene una nota que está también en el ideal de lo bello) es un juicio tético; pero no puedo comparar esta nota con el ideal, porque no conozco el ideal. Más bien, encontrarlo es una tarea de mi espíritu, tarea que surge de la posición absoluta del mismo, pero que sólo puede resolverse por una aproximación completa a lo infinito. KANT y sus discípulos han llamado muy justamente a estos juicios: juicios *infinitos* aunque [118] ninguno de ellos, que yo sepa, los ha explicado de una manera clara y precisa.

8. No se puede dar, pues, fundamento alguno a cualquier juicio tético determinado; pero el método del espíritu humano, en lo que concierne al juicio tético en general, está fundado en la posición del *yo* absolutamente por sí mismo. Comparar esta fundamentación de juicios téticos en general con la fundamentación de juicios antitéticos y sintéticos, es una cosa útil y que permite ver clara y distintamente el propio carácter del sistema crítico.

Todos los opuestos dados en un concepto cualquiera, que expresa su fundamento de distinción, coinciden en un concepto *superior* (más general y más comprehensivo) que se llama concepto genérico: es decir, se supone una síntesis en la cual los dos términos están contenidos, y están precisamente contenidos en tanto que son idénticos (por ejemplo, el oro y la plata están contenidos como idénticos en el concepto de metal; este concepto no contiene el concepto en el que se oponen ambos términos: aquí precisamente el color determinado). De ahí la regla lógica de la definición: ella tiene que indicar el concepto genérico, el concepto del fundamento de relación y la diferencia específica; esta comprende el fundamento de distinción. Inversamente, todos los puestos como idénticos están opuestos en un concepto *in-*

ferior, que expresa una determinación particular cualquiera, de la que se hace abstracción en el juicio de relación; en otros términos: toda síntesis supone una antítesis que la precede. Por ejemplo, en el concepto de cuerpo se hace abstracción de la diversidad de colores, del peso específico, del sabor, del olor, etc.; por lo cual, si pueden ser cuerpos todas las cosas que llenan el espacio, que son impenetrables y poseen cierto peso, entonces todas esas cosas pueden oponerse en las notas que caen debajo de ellas. (La *Doctrina de la ciencia* precisa *qué* determinaciones son más generales o más particulares, y con ello *qué* conceptos son superiores o inferiores. Cuantos menos conceptos intermedios en general sean precisos para derivar un concepto del concepto supremo, el de realidad, tanto más elevado será ese concepto; y cuanto más se precisen, tanto más inferior será. [119] Ciertamente Y es un concepto inferior a X, si en la serie de su derivación de conceptos superiores aparece X; y así también inversamente).

En lo que concierne a lo absolutamente puesto, al *yo,* todo ocurre de otro modo. Un *no-yo* se pone como idéntico a él, en tanto que al mismo tiempo se le opone; pero esto no se opera en un concepto *superior* (que en cierto modo encerrara en sí a los dos y supusiera una síntesis superior, o al menos una tesis), como en el caso de todas las demás comparaciones, sino en un concepto *inferior.* El *yo* mismo es rebajado al concepto inferior de la divisibilidad, para poderse poner como idéntico al *no-yo*; y en este mismo concepto se opone también al *no-yo*. Aquí, pues, la marcha no es *ascendente,* como antes en todas las síntesis, sino *descendente.* Lo mismo que el *yo* y el *no-yo* son puestos como idénticos y opuestos por el concepto de limitación recíproca, igualmente son los dos algo (accidentes) en el *yo,* como sustancia divisible; son puestos por el *yo,* como sujeto absoluto ilimitable, al que nada es idéntico ni opuesto. Por esta razón, todos los juicios cuyo sujeto lógico es el *yo* limitable o determinable, o algo que determina al *yo,* tienen que ser limitados y determinados por algo más alto; pero todos los juicios, cuyo sujeto lógico es el *yo* absolutamente indeterminable, no pueden ser determinados por nada más alto, porque el *yo* absoluto no puede ser determinado por nada más alto; deben, pues, estar fundamentados y determinados absolutamente por sí mismos.

Así, la esencia de la filosofía *crítica* consiste en establecer un *yo* absoluto, completamente incondicionado y no determinable por algo más elevado; y si esta filosofía procede de manera consecuente a partir de este principio fundamental, se hace *Doctrina de la ciencia.* Por el contrario, una filosofía que pone algo idéntico y opuesto al *yo* en sí, es *dogmática*; y esto ocurre en el seno del concepto, pretendidamente superior, de *cosa (Ens)*; al mismo tiempo, este concepto es puesto, de modo completamente arbitrario como el

absolutamente supremo[1]. [120] En el sistema crítico la cosa es aquello que es puesto en el *yo;* en el sistema dogmático, es aquello en que el mismo *yo* es puesto: el criticismo es por tanto *inmanente*, porque lo pone todo en el *yo;* el dogmatismo es *trascendente*, porque incluso sobrepasa al *yo*. El spinozismo es el producto más consecuente del dogmatismo, en la medida en que éste puede ser consecuente. Pero si se procede con el dogmatismo conforme a sus propios principios, como debe hacerse en verdad, hay que preguntarle por qué admite todavía su cosa en-sí sin exigir un fundamento más alto, dado que lo había exigido cuando se trataba del *yo;* por qué, pues, esta cosa debía valer como absoluto, no debiendo ser absoluto el *yo*. Aquí el dogmatismo no puede justificarse; y con razón exigimos entonces que, según su propio principio de no admitir nada sin fundamento, nos presente de nuevo un concepto genérico superior que comprenda al de la cosa en-sí, luego otro concepto más alto que éste y así al infinito. Por tanto, un dogmatismo consecuente, pues, o niega que nuestro saber en general tenga un fundamento, que haya en general un sistema en el espíritu humano; o se contradice a sí

1 *N. del T.* – En la primera *Introducción a la Doctrina de la Ciencia* Fichte había enseñado que "en la experiencia están inseparablemente unidas *la cosa*, aquello que debe de estar determinado independientemente de nuestra libertad y por lo que debe dirigirse nuestro conocimiento, y *la inteligencia*, que es la que debe conocer. El filósofo puede abstraer de una de las dos –y entonces ha abstraído de la experiencia y se ha elevado sobre ella–. Si abstrae de la primera, abstrae una inteligencia en sí, es decir, abstrae de su relación con la experiencia; si abstrae de la segunda, entonces obtiene una cosa *en sí*, o sea, abstrae de que se presenta en la experiencia como fundamento explicativo de la experiencia. El primer proceder se llama *idealismo*, el segundo, *dogmatismo*. Sólo estos dos sistemas filosóficos son posibles, de lo cual se debería quedar convencido justo por lo presente. Según el primer sistema, las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad son productos de la inteligencia que hay que suponerles en la explicación. Según el último, son productos de una misma cosa en sí que hay que suponerles...

Justamente el *yo en sí* es el objeto del *idealismo*. El objeto de este sistema se presenta, según esto, como algo real y realmente en la conciencia, no como *una cosa en sí*, con lo que el idealismo dejaría de ser lo que es y se convertiría en dogmatismo, sino como *yo en sí*, no como objeto de la experiencia, pues él no está determinado, sino que es determinado simplemente por mí, y sin esta determinación no es nada, y sin ella ni siquiera es, sino como algo elevado por encima de toda experiencia.

El objeto del *dogmatismo*, por el contrario, pertenece a los objetos de la primera clase, a los que son producidos simplemente por el pensar libre. La cosa en sí es una mera invención y no tiene absolutamente ninguna realidad. No se presenta por ventura en la experiencia, pues el sistema de la experiencia no es nada más que el pensar acompañado por el sentimiento de la necesidad, ni puede ser considerado como nada más ni siquiera por el dogmático, que, como todo filósofo, tiene que fundamentarlo. El dogmático quiere, es verdad, asegurar a *la cosa en sí realidad*, es decir, la necesidad de ser pensada como fundamento de toda experiencia, y llegaría a ello si mostrase que la experiencia se puede explicar realmente por ella y sin ella no se puede explicar, pero justamente esta es la cuestión, y no es lícito suponer lo que hay que demostrar. (*S.W.* I, 426-428).

mismo. Un dogmatismo consecuente es un escepticismo que duda de que duda; pues necesita suprimir la unidad de la conciencia y con ella la lógica entera: por consiguiente, no es un dogmatismo, y se contradice a sí mismo pretendiéndolo ser[1]. [121]

(Así Spinoza[2] pone el fundamento de la unidad de la conciencia en una sustancia, en la cual debe ser tal conciencia necesariamente determinada, tanto en la materia (la determinada serie de la representación), como en la forma de unidad. Pero yo le pregunto: ¿Qué es, pues, lo que contiene a su vez el fundamento de la necesidad de esta sustancia, tanto en lo que concierne a su materia (las diferentes series de representaciones contenidas en ella), como a su forma (según la cual *todas las posibles* series de representaciones deben agotarse en ella y constituir un *todo* acabado)? Ahora bien, él no me ofrece ningún fundamento superior de esta necesidad; pero declara que es absolutamente así; y declara esto porque se ve obligado a admitir algo como lo absolutamente primero, una unidad superior: pero si esto es lo que quiere, entonces debería precisamente haberse atenido justamente a la unidad que le era dada en la conciencia y no habría tenido necesidad de inventar una unidad aún más alta, hacia la cual nada lo empujaba).

No se podría explicar de una manera precisa cómo un pensador ha podido jamás ir más lejos del *yo* o cómo, después de haberlo sobrepasado, ha

---

1 No hay más que dos sistemas: el *crítico* y el *dogmático*. El escepticismo, tal como ha sido definido antes no podría ser en modo alguno un sistema, pues niega hasta la posibilidad de un sistema en general. Pero puede negar esta posibilidad sólo sistemáticamente, por tanto se contradice a sí mismo y se hace totalmente contrario a la razón. La misma naturaleza del espíritu humano ha procurado ya hacerlo imposible. Nadie fue jamás seriamente un escéptico semejante. Otra cosa es el escepticismo crítico, como el de HUME, MAIMON y ENESIDEMO, que pone en evidencia la insuficiencia de los fundamentos admitidos hasta ahora y, por eso mismo, indica dónde se pueden buscar los más sólidos. Por él sale siempre ganando la ciencia, si no siempre en el contenido, por lo menos en la forma. Y se conocen mal los intereses de la ciencia cuando se niega al penetrante escéptico el respeto que merece.

2 *N. del T.– Ethica*: *Pars* II, *Prop*. I: “El pensamiento es atributo de Dios, o sea, Dios es cosa pensante. *Demostración*: los pensamientos singulares, o sea, éste o aquél pensamiento, son modos que expresan de modo cierto y determinado la naturaleza de Dios”. *Prop*. IV: “La idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas de infinitos modos, sólo puede ser única. *Demostración*: El intelecto infinito no comprende nada más que los atributos de Dios y sus afecciones. Pero Dios es único. Luego la idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas de infinitos modos, sólo puede ser única. Q. E. D.”. *Prop*. VI: “*Corolario*. Pero del mismo modo y con la misma necesidad que veíamos que las ideas se seguían del atributo del pensamiento las cosas ideadas se siguen y derivan de sus atributos”. P. 45. *Prop*. XXXVI: “Las ideas inadecuadas y confusas se derivan con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas. *Demostración*: todas, las adecuadas como las inadecuadas, se derivan con la misma necesidad (según el *Cor*. De la *Prop*. VI)”.

podido mantenerse en alguna parte con seguridad, si no descubriésemos un *datum* práctico como el fundamento explicativo completo de este fenómeno.

Era un *datum* práctico y no teórico, como pareció creerse, el que impulsaba al pensador dogmático más allá del *yo;* era precisamente el sentimiento de la dependencia de nuestro *yo,* en tanto que es práctico, de un *no-yo* que se halla absolutamente fuera de nuestra legislación, y, en este sentido, libre. Era empero a su vez otro *datum* práctico el que le obligaba a detenerse con seguridad en alguna parte, a saber: el sentimiento de la necesaria subordinación y unidad de todo *no-yo* bajo las leyes prácticas del *yo*. Como se verá, esta unidad no es de ningún modo algo que exista como existe el objeto de un *concepto*, sino como objeto de una *idea*: es algo que *debe* existir y que debe ser producido por nosotros[1].

Y a partir de aquí es evidente en definitiva que en general el dogmatismo [122] no es de ninguna manera lo que pretende ser; que le habríamos causado agravio con nuestras precedentes conclusiones y que, si se apropia de ellas, se agravia a sí mismo. En verdad su unidad suprema no puede ser otra que la de la conciencia y su cosa es el sustrato de la divisibilidad en general o de la sustancia suprema, en la cual el *yo* y el *no-yo* (la inteligencia y la extensión, en Spinoza) son puestos. Lejos de sobrepasar al *yo* puro y absoluto, el dogmatismo ni siquiera llega a él; y allí donde va más lejos, como en el sistema de Spinoza, llega hasta nuestros principios segundo y tercero, pero no hasta el principio primero absolutamente incondicionado; ordinariamente ni siquiera llega tan alto. Estaba reservado a la filosofía crítica dar este último paso y consumar así la ciencia. La parte teórica de nuestra *Doctrina de la ciencia*, desarrollada sólo a partir de los dos últimos principios, dado que aquí el primero sólo tiene un valor regulativo, es efectivamente, como se mostrará a su tiempo, el spinozismo sistemático. Solamente el *yo* de cada cual es la única sustancia suprema. Pero nuestro sistema añade una parte práctica que fundamenta y determina a la primera, acaba así toda la ciencia y agota todo lo comprendido en el espíritu humano; de este modo el entendimiento humano común, vilipendiado por toda la filosofía pre-kantiana, separado al parecer de la filosofía por nuestro sistema teórico sin la menor esperanza de conciliación, será otra vez reconciliado con ella.

---

1 *Original*: Ein praktisches Datum war es, nicht aber ein theoretisches, wie man zu glauben schien, das den Dogmatiker über das Ich hinaustrieb; nemlich das Gefühl der Abhängigkeit unseres Ich, insofern es praktisch ist, von einem schlechterdings nicht unter unserer Gesetzgebung stehenden und insofern freien Nicht-Ich: ein praktisches Datum nöthigte ihn aber wiederum irgendwo stille zu stehen; nemlich das Gefühl einer nothwendigen Unterordnung und Einheit alles Nicht-Ich unter die praktischen Gesetze des Ich; welche aber gar nicht etwa als Gegenstand eines Begriffes etwas ist, das da ist, sondern als Gegenstand einer Idee, etwas das da seyn soll und durch uns hervorgebracht werden soll, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird.

9. Si hacemos abstracción completa de la forma *determinada* del juicio, es decir, del hecho de que este juicio *opone* o *compara*, y de que está basado en un *fundamento de distinción o de relación*; y si sólo consideramos lo general del modo de acción –limitar uno de los términos por el otro– obtenemos la categoría de *determinación* (delimitación; en KANT limitación). A saber, una posición de la cantidad en general, trátese de una cantidad de realidad o de negación, llámase determinación. [123]

SEGUNDA PARTE

FUNDAMENTO DEL SABER TEÓRICO

§ 4. PRIMER TEOREMA

Antes de entrar en nuestro camino, reflexionemos brevemente sobre éste. Hemos establecido, pues, tres principios lógicos fundamentales: el principio de *identidad*, que fundamenta todos los demás; y luego los dos que recíprocamente tienen en este su fundamento: el principio de *oposición* y el principio de *fundamento*. Sólo los dos últimos hacen posible el método sintético en general; ellos establecen y fundamentan su forma. Por consiguiente, ya no necesitamos nada más para asegurarnos del valor formal de nuestro método en la reflexión. Igualmente en la primera acción sintética, en la síntesis fundamental (la del *yo* y del *no-yo*), hay establecido un contenido para todas las futuras síntesis posibles, e incluso por este lado no necesitamos de nada más. Todo lo que debe pertenecer al ámbito de la *Doctrina de la ciencia* tiene que poder desarrollarse a partir de esa síntesis fundamental.

Pero si debe ser desarrollado algo a partir de ésta, entonces en los conceptos que ella concilia aún tienen que estar contenidos otros que todavía no han sido establecidos: nuestra tarea consiste en encontrarlos. Aquí se procede entonces de la manera siguiente. Según el § 3 todos los conceptos sintéticos nacen por conciliación de opuestos. Hay que buscar, pues, en primer lugar tales notas opuestas de los conceptos establecidos (aquí: los conceptos del *yo* y del *no-yo*, en la medida en que son puestos como determinándose recíprocamente); esta búsqueda tiene lugar por reflexión, que es una acción libre de nuestro espíritu. Digo *buscar*; se presupone, pues, que estas ya existen y que precisamente no son previamente hechas ni creadas [124] artificialmente por nuestra reflexión (cosa de que es totalmente incapaz la reflexión); o sea, se presupone una acción originariamente antitética y necesaria del *yo*.

La reflexión ha de establecer esta acción antitética: y en tal medida <esta reflexión> es primariamente analítica. En efecto, analizar el concepto A consiste en elevar a clara conciencia por medio de la reflexión las notas opuestas, *como* opuestas, contenidas en un concepto determinado =A. Pero aquí debemos observar particularmente que nuestra reflexión analiza un concepto que de ningún modo le es dado aún, sino que debe ser hallado exclusivamente por el análisis; hasta que el análisis no finalice, el concepto analizado es = X. De aquí surge la cuestión: ¿cómo es posible analizar un concepto desconocido?

Toda acción antitética, aunque en general se presupone para la posibilidad del análisis, es imposible sin una acción sintética; y ciertamente no hay una acción antitética determinada, sin su acción sintética determinada (§ 3). Una y otra están íntimamente conciliadas, son una y la misma acción, y solamente se distinguen en la reflexión. Por consiguiente, se puede concluir

desde la antítesis a la síntesis; el tercer término, en el cual se concilian ambos opuestos, puede ser establecido igualmente: no como producto de la reflexión, sino como hallazgo de ésta: pero como producto de aquella originaria acción sintética del *yo;* acción que, por ende, *en cuanto* acción, no tiene precisamente que darse a la conciencia empírica, como tampoco las acciones establecidas hasta aquí. Encontramos, pues, desde ahora acciones claramente sintéticas, pero que no son como las primeras acciones absolutamente incondicionadas. Nuestra deducción demostrará que se trata de acciones, y de acciones del *yo.* En efecto, lo son tan ciertamente como cierto es que la primera síntesis, de la cual son desarrolladas y con la cual constituyen una y la misma cosa, es una; y ésta es una, tan ciertamente como es una la *génesis* suprema del *yo,* por la cual este se pone a sí mismo. Las acciones establecidas son *sintéticas*; pero la reflexión que las establece es *analítica.* [125]

Todas las antítesis que hayan de ser presupuestas por la reflexión para la posibilidad de un análisis tienen que ser pensadas como antecedentes, esto es: tales que de ellas dependa la posibilidad de los conceptos sintéticos que deban mostrarse. Pero no es posible una antítesis sin una síntesis. Por consiguiente, se presupone una síntesis superior como ya acaecida; nuestra primera labor tiene que consistir en buscarla y establecerla de manera precisa. Ahora bien, propiamente ésta tiene que estar ya establecida en el párrafo precedente. Pero dado que pasamos a una parte completamente nueva de la *Doctrina de la ciencia,* pudiera ocurrir que fuese preciso aún recordar algunos puntos especiales sobre el particular.

- A -
Determinación de la proposición sintética que debe analizarse.

Tanto el *yo* como el *no-yo* son puestos ambos por el *yo* y en el *yo,* como *limitables recíprocamente uno por otro,* es decir, son puestos de tal manera que la realidad del uno anula la del otro, e inversamente (§ 3).

Esta proposición contiene las dos siguientes:

1. *El yo pone al no-yo como limitado por el yo.* De esta proposición –que desempeñará un gran papel en adelante, y precisamente en la parte práctica de nuestra ciencia– no se puede, al menos en apariencia, hacer ahora uso alguno. Efectivamente, el *no-yo* hasta ahora no es nada; no posee ninguna realidad; y por consiguiente no es posible pensar cómo el *yo* podría anular en él una realidad que no posee en absoluto, ni cómo el *no-yo* podría

ser limitado, puesto que no es nada. Así, hasta tanto que no se haya podido de alguna manera atribuir una realidad al *no-yo*, esta proposición parece completamente inútil. La proposición bajo la cual ésta queda comprendida: "El *yo* y el *no-yo* se limitan recíprocamente", es puesta sin duda alguna; pero es completamente problemático que la proposición establecida ahora esté puesta por esta última y comprendida en ella. Además el *yo* única y exclusivamente puede ser limitado con relación al *no-yo* en la medida en que antes ha limitado a este mismo, en tanto que la limitación [126] parte primeramente del *yo*. Quizás el *no-yo* no limita al *yo* en sí, sino solamente al acto de limitación del *yo;* y así la proposición anterior seguiría siendo verdadera y exacta, sin que se tenga que atribuir una realidad absoluta al *no-yo* y sin que la proposición establecida problemáticamente antes esté contenida en ella.

2. En aquella proposición se encuentra la siguiente: el *yo se pone a sí mismo como limitado por el no-yo*. Podemos servirnos de esta proposición; tiene que ser admitida como cierta, porque no se la puede derivar de la proposición arriba establecida.

El *yo* es puesto primeramente como absoluto, y luego como realidad limitable, capaz de una cantidad, y precisamente en tanto que limitable por el *no-yo*. Pero todo esto es puesto por el *yo;* y entonces esto constituye los momentos de nuestra proposición.

Se verá:

1. Que la última proposición funda la parte teórica de la *Doctrina de la ciencia* –pero esto sólo se verá después de la terminación de esta parte, porque no puede ser de otro modo en una exposición sintética–.

2. Que la primera proposición, hasta ahora problemática, fundamenta la parte práctica de la ciencia. Pero como esta proposición es ella misma problemática, la posibilidad de una parte práctica semejante es igualmente problemática. Y de aquí se desprende entonces:

3. La razón por la cual la reflexión tiene que partir de la parte teórica; sin embargo, se demostrará más adelante que no es por ventura la facultad teórica la que hace posible a la facultad práctica, sino que por el contrario, sólo la facultad práctica hace posible a la facultad teórica (que la razón es en sí meramente práctica y sólo se hace teórica en la aplicación de sus leyes a un *no-yo* que la limita). La reflexión debe proceder así porque la *pensabilidad* del principio fundamental práctico se fundamenta en la pensabilidad del principio teórico. Y justamente de esta pensabilidad se trata en la reflexión.

4. De aquí se sigue que la división de la *Doctrina de la ciencia,* [127] que hemos hecho aquí, en práctica y teórica, es meramente problemática (por esta razón, pues, tuvimos que hacerlo también sólo de pasada y nos fue im-

posible trazar una línea precisa de separación que como tal aún es desconocida). Todavía no sabemos en modo alguno si terminaremos la parte teórica, o si chocaremos quizás con una contradicción completamente insoluble; aún menos podremos saber si desde esta parte teórica seremos llevados a una parte especialmente práctica.

- B -
Síntesis de los contrarios, en sí y en general, contenidos en la proposición establecida.

La proposición: *El yo se pone como determinado por el no-yo*, acaba de ser derivada del tercer principio; si este es válido, la proposición tiene que serlo también; mas este principio tiene que valer tan ciertamente, como cierto es que la unidad de la conciencia no debe ser anulada y que el *yo* no debe dejar de ser *yo* (§ 3). Entonces, tan ciertamente tiene que valer esta proposición, como cierto es que la unidad de la conciencia no debe ser anulada.

Debemos primeramente analizar esta proposición, es decir, ver si en ella están contenidos contrarios, y cuáles son.

El *yo* se pone como *determinado por el no-yo.* Así el *yo* no debe determinar, sino que debe *ser* determinado; por el contrario, el *no-yo* debe determinar, poner límites a la realidad del *yo.* Según esto, en la proposición enunciada por nosotros está contenida la proposición siguiente:

El no-yo determina (activamente) *al yo* (que en esta medida es paciente). *El yo se pone*, como determinado, por actividad absoluta. Toda actividad tiene que provenir del *yo*, al menos por lo que hasta ahora podemos ver. El *yo* se ha puesto a sí mismo; ha puesto al *no-yo*; y ha puesto a los dos en la cantidad. Ahora bien, "el *yo* se pone como determinado" significa tanto como que "*el yo se determina*"[1]. Según esto, en la proposición establecida está igualmente contenida la siguiente:

El yo se determina a sí mismo (por actividad absoluta). [128] De momento prescindimos completamente de indagar si por ventura cada una de estas dos proposiciones se contradice a sí misma, si encierra una contradicción interna

[1] *Original*: Das Nicht-Ich bestimmt (thätig) das Ich (welches insofern leidend ist). Das Ich setzt sich als bestimmt, durch absolute Thätigkeit. Alle Thätigkeit muss, soviel wir wenigstens bis jetzt einsehen, vom Ich ausgehen. Das Ich hat sich selbst, es hat das Nicht-Ich, es hat beide in die Quantität gesetzt. Aber das Ich setzt sich als bestimmt, heisst offenbar soviel, als das Ich bestimmt sich.

y si por consiguiente se anula a sí misma. Pero en seguida se patentiza que se contradicen ambas recíprocamente; que el *yo* no puede ser agente si debe ser paciente, y a la inversa.

(Naturalmente los conceptos de *hacer* y de *padecer* no han sido aún derivados ni desarrollados como opuestos; pero tampoco debe seguirse nada de estos conceptos, en cuanto opuestos; sólo nos hemos servido de estas palabras para aclarar la cuestión. De todos modos es evidente que en una de las proposiciones desarrolladas se niega lo que la otra afirma, e inversamente; y algo así es ciertamente una contradicción).

Si dos proposiciones contenidas en una sola y misma proposición se contradicen entre sí, entonces se anulan, y se anula también la misma proposición que las contiene. Esto es lo que ocurre con la proposición arriba establecida. Por consiguiente, ella se anula a sí misma.

Pero ella no se puede anular si la unidad de la conciencia no debe ser anulada: tenemos, pues, que tratar de conciliar los contrarios indicados (o sea, como hemos dicho más arriba, en nuestra labor de reflexión no debemos inventar artificialmente un punto de unión para ellos; pero, dado que la unidad de la conciencia es puesta al mismo tiempo que esa proposición, la cual amenaza destruirla, entonces este punto de unión tiene ya que existir en nuestra conciencia, y es en ella donde nuestra reflexión solamente debe buscarla. Acabamos de analizar un concepto sintético = X, dado efectivamente; y a partir de los contrarios hallados por el análisis debemos concluir qué clase de concepto es el X desconocido).

Pasamos a la solución de nuestra tarea.

En una de las proposiciones se afirma lo que en la otra se niega. Realidad y negación son, pues, las que se anulan; y no deben anularse, sino conciliarse; esto acontece (§ 3) por limitación o determinación. [129]

Diciendo: "el *yo* se determina a sí mismo", se atribuye al *yo* la totalidad absoluta de la realidad. El *yo* sólo puede determinarse como realidad porque está puesto absolutamente como realidad (§ l), y ninguna negación es puesta en él. No obstante, decir que debe ser determinado por sí mismo no puede significar que él anule una realidad en sí; porque caería por esto inmediatamente en contradicción consigo mismo; más bien, eso tiene que decir: el *yo* determina la realidad y por medio de ésta se determina a sí mismo. Él pone toda realidad como un *quantum* absoluto. No hay otra realidad fuera de ésta. Esta realidad es puesta en el *yo*. Por consiguiente, el *yo* es determinado en la misma medida en que lo es la realidad.

Es preciso observar, además, que se trata de un acto absoluto del *yo;* precisamente el mismo que aparece en el § 3, donde el *yo* se pone a sí mismo

como cantidad; y había que exponerlo aquí clara y distintamente, a causa de sus consecuencias.

El *no-yo* está opuesto al *yo;* y la negación está en él, como la realidad en el *yo;* si en el *yo* está puesta la totalidad absoluta de la realidad, entonces necesariamente la totalidad absoluta de la negación tiene que estar puesta en el *no-yo*; y la negación misma tiene que estar puesta como totalidad absoluta.

Estos dos términos, la totalidad absoluta de la realidad en el *yo* y la totalidad absoluta de la negación en el *no-yo,* deben ser conciliados por determinación. Por consiguiente, el *yo se determina en parte* y *es determinado en parte*[1]; <con otras palabras: la proposición debe ser admitida en *dos* sentidos que no obstante han de poder coexistir>.

Pero ambos deben ser pensados como una *única* y *misma* cosa, es decir: el *yo* debe determinarse bajo el mismo respecto en que es determinado, y debe ser determinado bajo el mismo respecto en que él se determina.

"El *yo está* determinado" significa: en él se anula realidad. Si por consiguiente, el *yo* pone en sí solamente *una parte* de la totalidad absoluta de la realidad, por esto anula en sí mismo el resto de esa totalidad; y pone en el *no-yo* (§ 3) una parte de realidad, igual a la realidad anulada, en virtud del acto de oposición (§ 2) y de la identidad de la cantidad consigo misma. Un grado es siempre un grado; se trate de un grado de realidad o de negación. (Si se divide por ejemplo [130] la totalidad de la realidad en diez partes iguales y se ponen cinco de éstas en el *yo,* necesariamente quedan también puestas en el *yo* otras cinco partes de la negación).

El *yo* pone tantas partes de realidad en el *no-yo* como partes de negación pone en sí mismo. Esa realidad en el opuesto anula justamente la realidad en él. (Si por ejemplo, son puestas en el *yo* cinco partes de negación, otras cinco partes de realidad son puestas en el *no-yo*).

Por consiguiente, el *yo* pone negación en sí, en la misma medida en que pone realidad en el *no-yo,* y pone realidad en sí en la misma medida en que pone negación en el *no-yo*; se pone, pues, *determinándose,* en tanto que *es* determinado; y viniendo a ser determinado, en tanto que se *determina*: y la tarea queda resuelta en la misma medida en que estaba propuesta.

(En la misma medida en que estaba propuesta; porque todavía queda sin respuesta la cuestión siguiente: ¿cómo puede el *yo* poner negación en sí o realidad en el *no-yo*? Y si no se puede dar respuesta a esta cuestión, nada ha

---

[1] *Original*: Beides, die absolute Totalität der Realität im Ich, und die absolute Totalität der Negation im Nicht-Ich, sollen vereinigt werden durch Bestimmung. Demnach bestimmt sich das Ich zum Theil, und es wird bestimmt zum Theil.

sido verdaderamente resuelto. Recordamos esto con el fin de que a nadie le choque la aparente nulidad o insuficiencia de nuestra solución).

Acabamos de operar una nueva síntesis. El concepto establecido en ésta queda comprendido bajo el superior concepto genérico de *determinación*; pues por él se pone cantidad. Pero si debe haber aquí efectivamente otro concepto, y si la síntesis indicada por él debe ser efectivamente una síntesis nueva, entonces tiene que poder indicarse la diferencia específica de éste respecto del concepto de determinación en general: el fundamento de distinción entre estos dos conceptos. Por *determinación* en general *es fijada* simplemente la cantidad; queda sin indagar cómo y de qué manera; por el concepto sintético que acabamos de establecer, la cantidad *de un término es puesta por la de su opuesto,* y a la inversa.

Por la determinación de la realidad o de la negación del *yo*, se determina al mismo tiempo la negación o la realidad del *no-yo*, e inversamente. Puedo muy bien partir de uno o de otro de los opuestos; según quiera; y siempre mediante [131] un acto de determinación determino al mismo tiempo el otro término. Esta determinación más precisa podría con razón (por analogía con la acción recíproca) llamarse *determinación recíproca*. Esto corresponde a lo que KANT llama *relación*[1].

- C -

Síntesis por determinación recíproca de los contrarios contenidos en la primera de las proposiciones opuestas.

Pronto veremos que la síntesis por determinación recíproca no aporta nada digno de consideración para la resolución de la dificultad principal. Pero el método ha logrado entrar con pie firme.

Si la proposición principal, establecida al comienzo del párrafo, contiene todos los contrarios que deben ser conciliados aquí, y deben estar contenidos en ella, conforme al método que hemos recordado antes; si, además, deben ser conciliados universalmente por el concepto de determinación recíproca;

---

[1] *Original*: Durch die Bestimmung der Realität oder Negation des Ich wird zugleich die Negation oder Realität des Nicht - Ich bestimmt; und umgekehrt. Ich kann ausgehen, von welchem der Entgegensesetzten ich nur will und habe jedesmal durch eine Handlung des Bestimmens zugleich das andere bestimmt. Diese bestimmtere Bestimmung könnte man füglich Wechselbestimmung (nach der Analogie von Wechselwirkung) nennen Es ist das gleiche, was bei Kant Relation heisst.

entonces los contrarios contenidos en las proposiciones universales, ya conciliadas, tienen que estar necesariamente conciliados mediatamente, por determinación recíproca. Lo mismo que los contrarios particulares están comprendidos en los contrarios universales establecidos, igualmente el concepto sintético que los concilia ha de estar comprendido en el concepto universal de determinación recíproca. Debemos, pues, aplicar a este concepto el mismo tratamiento que el aplicado al concepto de *determinación* en general. Llegamos a determinarlo, es decir, a limitar la esfera de su extensión a una cantidad mínima, añadiendo como condición que la cantidad de un término debe ser determinada por la de su opuesto, e inversamente; así obtuvimos el concepto de determinación recíproca. En conformidad con la demostración anterior, comenzaremos por determinar de manera más precisa este concepto, es decir, por limitar su esfera añadiendo una condición particular; así obtendremos conceptos sintéticos, comprendidos en el concepto superior de determinación recíproca. [132]

De esta suerte estaremos en situación de precisar estos conceptos por sus líneas exactas de demarcación, de tal manera que la posibilidad de confundirlos y de pasar del ámbito del uno al del otro sea totalmente excluida. Todo error se revela en seguida por la falta de determinación precisa.

El no-yo debe determinar al yo, o sea, debe anular realidad en éste. Ello es solamente posible a condición de que contenga en sí mismo la parte de realidad que debe anular en el *yo.* Así, *el no-yo tiene realidad en sí mismo.*

Pero *toda realidad es puesta en el yo;* y el *no-yo* es opuesto al *yo;* por consiguiente no hay puesta en él realidad alguna, sino pura negación. Todo *no-yo* es negación; y *no tiene por tanto ninguna realidad en sí.*

Estas dos proposiciones se anulan recíprocamente. Ambas están comprendidas en la proposición: “el *no-yo* determina al *yo*”. Esa proposición se anula, pues, a sí misma[1]. Pero esa proposición está comprendida en la proposición principal establecida antes; y ésta en la proposición de la unidad de la conciencia; luego si aquella proposición se anula, también se anulan la proposición principal que la contiene y la unidad de la conciencia, que contiene a esta última. Aquella proposición no puede, pues, anularse, sino que los contrarios que ella encierra tienen que poder conciliarse.

1. La contradicción no es ya por ventura resuelta por el concepto de determinación recíproca. Si ponemos la totalidad absoluta de la realidad como *divisible,* es decir, tal que pueda ser aumentada o disminuida (e incluso no ha sido deducido aún el derecho de ponerla así), entonces podemos sin duda sacarle arbitrariamente partes, y, bajo esta condición, tenemos que ponerlas

---

[1] *N. del T.*– En C fue suprimido el párrafo: “Pero esa... poder conciliarse”.

necesariamente en el *no-yo*; he aquí lo que aporta el concepto de determinación recíproca. Pero, ¿cómo llegamos entonces a sacar del *yo* partes de realidad? Esta cuestión no ha sido aún abordada. Ciertamente *si* la reflexión ha comenzado a suprimir realidad en un término cualquiera, entonces, conforme a la ley de determinación recíproca, pone en un término [133] la realidad suprimida en el opuesto, y a la inversa. Pero, ¿qué es, pues, aquello que la autoriza u obliga a admitir en general una determinación recíproca?

Expliquémonos de manera más precisa. En el *yo* se ha puesto absolutamente realidad. En el tercer principio, y de un modo completamente determinado, fue puesto el *no-yo* como un *quantum*; pero todo *quantum* es *algo*; por consiguiente, también *realidad*. No obstante[1], el *no-yo* debe ser negación; por tanto, en cierto modo, una negación *real* (una magnitud negativa).

Ahora bien, según el concepto de mera relación, da completamente lo mismo que queramos atribuir a uno de los dos términos opuestos la realidad y al otro la negación. Esto dependerá del objeto del cual parta la reflexión. Lo mismo ocurre efectivamente en las Matemáticas, que hacen abstracción completa de toda cualidad y sólo consideran la cantidad. Es completamente indiferente que yo denomine magnitud positiva a los pasos dados hacia adelante o a los dados hacia atrás; y esto sólo depende de mi intención de establecer como resultado final la suma de los primeros o la de los segundos. Lo mismo ocurre en la *Doctrina de la ciencia*. Lo que es negación en el *yo*, es realidad en el *no-yo*, y a la inversa; esto es lo que prescribe el concepto de determinación recíproca, y solamente esto. De mí depende entonces el que yo quiera llamar a lo que está en el *yo* realidad o negación. Sólo se trata de realidad relativa[2].

En el mismo concepto de realidad aparece, pues, una ambigüedad introducida precisamente por el concepto de determinación recíproca. Si no se puede hacer desaparecer esta ambigüedad, queda anulada la unidad de la conciencia: el *yo* es realidad y el *no-yo* es también realidad; [134] ambos no están ya opuestos, y el *yo* no es = *yo*, sino = *no-yo*.

2. Si debemos resolver satisfactoriamente la contradicción indicada, es necesario ante todo destruir esa ambigüedad, tras la cual pudiera la contradicción disfrazarse de tal modo que no fuera una contradicción verdadera, sino sólo aparente.

---

[1] *N. del T.*– A y B dicen: "por tanto".

[2] Es digno de notar que en el lenguaje ordinario la palabra *relativo* es siempre muy justamente aplicada a todo lo que se distingue por la cantidad y no puede ser distinguido por otra cosa; en cambio, no está ligado concepto alguno preciso con la palabra *relación*, de la que aquélla proviene.

El *yo* es fuente de toda realidad, <porque es lo absoluta e inmediatamente puesto>. El concepto de realidad es dado solamente por medio del *yo* y con el *yo*. Pero el *yo es*, porque él mismo *se pone*, y *se pone* a sí mismo, porque *es*. Por consiguiente, *ponerse* y *ser* son una sola y misma cosa. Pero el concepto de *auto-posición* y el de *actividad* en general son también una sola y misma cosa. Así, toda realidad es *activa* y todo lo *activo* es realidad. La *actividad* es realidad *positiva*, <absoluta> (en oposición a la realidad meramente *relativa*)[1].

(Es muy necesario aquí pensar el concepto de actividad de una manera totalmente pura. Por éste no puede designarse nada que no esté comprendido en la posición absoluta del *yo* por sí mismo; nada que no esté inmediatamente en la proposición: "*yo* soy". Es claro, por consiguiente, que se debe hacer abstracción completa no sólo de todas las *condiciones de tiempo*, sino también de todo *objeto* de la actividad. La génesis del *yo*, en tanto que el *yo* pone su propio ser, no se orienta hacia un objeto, sino que vuelve sobre sí misma. Solamente cuando el *yo* se representa a sí mismo se hace objeto. Es difícil a la imaginación no mezclar en el concepto puro de actividad esta última nota, la del objeto, <al cual se aplica la actividad>. Pero basta estar advertido de la ilusión de ésta, para poder por lo menos hacer abstracción en los raciocinios de todo aquello que pudiera proceder de una mescolanza semejante).

3. El *yo* debe ser determinado, es decir, la realidad, o según la precedente determinación de este concepto, el *hacer*[2] debe ser anulado en él. Por consiguiente, es puesto en él lo contrario del hacer. Pero lo contrario del hacer se llama *padecer*[3]. Padecer es negación *positiva*, <absoluta>, y, en esta medida, opuesta a la negación meramente *relativa*[4].

---

[1] *Original*: Aller Realität Quelle ist das Ich. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich ist, weil es sich setzt, und setzt sich, weil es ist. Demnach sind sich setzten, und Seyn Eins und ebendasselbe. Aber der Begriff des Sichsetzens und der Thätigkeit überhaupt sind wieder Eins und ebendasselbe. Also - alle Realität ist thätig; und alles thätige ist Realität. Thätigkeit ist positive (im Gegensatz gegen bloss relative) Realität.

[2] *N. del T.*– O la *actividad*. Siempre que en el texto de Fichte la palabra *Thätigkeit* no es opuesta a *Leiden*, la he vertido como actividad; pero cuando comienza a oponerse a *Leiden* (padecer), como ahora, para guardar la correspondencia en castellano la he vertido por hacer.

[3] *N. del T.*– La mejor traducción de *Leiden*, tal como lo utiliza Fichte, no es pasividad (por lo menos si no se la purifica de cierta connotación a inactividad que tiene en castellano). El *Leiden* de Fichte traduce el *pathos* griego y el *pati* latino; en castellano, el infinitivo sustantivado: "el padecer", vierte muy justamente el *Leiden* fichteano.

[4] *Original*: Das Ich soll bestimmt seyn, d.h. Realität oder, wie dieser Begriff soeben bestimmt worden, Thätigkeit soll in ihm aufgehoben seyn. Mithin ist in ihm das Gegentheil

Sería de desear que la palabra “padecer” tuviera menos significados secundarios. [135] No es preciso recordar que aquí no se debe pensar en una sensación dolorosa. No obstante, puede ser necesario recordar que debe hacerse abstracción de *todas las condiciones de tiempo* y, hasta ahora, de todo *hacer que causa el padecer* en el opuesto. *Padecer* es la mera negación del puro concepto del hacer[1] que se acaba de establecer; negación precisamente *cuantitativa*, puesto que este mismo concepto es cuantitativo; en efecto, la pura negación del hacer, hecha abstracción de su cantidad, = 0: sería quietud. Todo lo que en el *yo* no es dado inmediatamente en el “*yo* soy” y, por consiguiente, no es puesto inmediatamente por la posición del *yo* por sí mismo, es para el *yo padecer* (afección en general).

4. Si ha de ser conservada la totalidad absoluta de la realidad, cuando el *yo* está en estado de padecer, tiene necesariamente que ser transferido en el *no-yo* un grado igual de hacer, en virtud de la ley de determinación recíproca, <conforme a lo dicho anteriormente>.

Y así queda entonces resuelta la contradicción arriba indicada. El *no-yo*, como tal, *no tiene en sí ninguna realidad*; *pero tiene realidad en tanto que el yo padece*; en virtud de la ley de determinación recíproca. Según lo que podemos juzgar por lo que ya hemos visto, la siguiente proposición es muy importante por sus consecuencias: *El no-yo sólo tiene realidad para el yo, en la medida en que el yo es afectado*; *y únicamente puede tenerla a condición de una afección del yo.*

5. El concepto sintético derivado aquí, está comprendido en el concepto superior de determinación recíproca; pues en este concepto la cantidad de un término, del *no-yo*, está determinada por la cantidad de su opuesto, del *yo*. Pero este concepto se diferencia también específicamente del concepto de determinación recíproca. En efecto, en el concepto de determinación recíproca era completamente indiferente conocer cuál de los dos términos opuestos era determinado por el otro: a cuál de los dos tendría que atribuirse la realidad y a cuál la negación. La cantidad estaba determinada, pero a excepción de esta pura cantidad nada más había determinado. En la síntesis presente ya no es indiferente confundir los dos términos; por el contrario, en ella está definido a cuál de ambos miembros [136] debe ser atribuida la realidad y no la negación, y a cuál la negación y no la realidad. Por la síntesis actual se pone, pues, un *hacer*; y precisamente al mismo grado de hacer que

---

der Thätigkeit gesetzt. Das Gegentheil der Täthigkeit aber heisst Leiden. Leiden ist positive Negation, und ist insofern der bloss relativen entgegengesetzt.

[1] *N. del T.*– O de la *actividad,* repetimos.

hay puesto en un término corresponde el mismo grado de *padecer* que hay puesto en su término opuesto, y a la inversa.

Esta síntesis es llamada "síntesis de la *causalidad*". El término al que se atribuye el hacer y *no*, en esta misma medida, el *padecer*, se llama la *causa* (la realidad originaria, la realidad positiva absolutamente puesta, excelentemente expresada por esta palabra[1]); el término al cual es atribuido el *padecer* y *no,* en la misma medida, el *hacer*, se llama el *efecto* (por tanto, una realidad que no es originaria, sino que depende de otra). Pensados ambos términos como vinculados constituyen lo que se llama una *efectuación*. Nunca debería llamarse efectuación al efecto[2].

(En el concepto de causalidad, tal como ha sido deducido, hay que hacer abstracción completa de las *condiciones de tiempo* empíricas; este concepto puede muy bien ser pensado sin ellas. Pues por una parte, aún no ha sido deducido el tiempo y todavía no tenemos en absoluto derecho a servirnos de su concepto; y por otra parte, no es en general verdad –como se verá cuando se trate del esquematismo– que deba pensarse la causa *como* tal, es decir, en cuanto que es activa en una efectuación determinada, como precediendo al efecto en el tiempo. Causa y efecto, conforme a la unidad sintética, deben ser pensados como una sola y misma cosa. Y lo que precede a la efectuación en el tiempo, según razones que se darán más adelante, no es la causa como tal, sino la sustancia, a la cual se atribuye la causalidad. Sin embargo, bajo este punto de vista, la sustancia, sobre la que recae la efectuación, precede en el tiempo a lo que en ella es efectuado.).

---

1 *N. del T.*– En alemán la palabra "causa" (*Ursache*) está compuesta de *Ur* (=origen) y *Sache* (=cosa, res); causa es la "cosa-originaria"; y así, la "realidad-originaria" está "excelentemente expresada" por la palabra *Ur-sache*.

2 *Original*: Diese Synthesis wird genannt die Synthesis der Wirksamkeit (Causalität). Dasjenige, welchem Thätigkeit zugeschrieben wird, und insofern nicht Leiden, heisst die Ursache (Ur-Realität, positive schlechthin gesetzte Realität, welches durch jenes Wort treffend ausgedrückt wird): dasjenige, dem Leiden zugeschrieben wird, und insofern nicht Thätigkeit, heisst das bewirkte, (der Effect, mithin von einer anderen abhängende und keine Ur-Realität.) Beides in Verbindung gedacht heisst eine Wirkung. Das bewirkte sollte man nie Wirkung nennen.

- D -

Síntesis por determinación recíproca de los contrarios contenidos en la segunda de las proposiciones opuestas.

La segunda proposición establecida en nuestra proposición principal: "El *yo* se pone como determinado" es decir, "el *yo* se determina", [137] contiene en sí misma contrarios; y por consiguiente se anula. Pero como no puede anularse sin que mediatamente se anule igualmente la unidad de la conciencia, debemos conciliar por medio de una nueva síntesis los contrarios que hay en ella.

a) El *yo* se determina; es lo *determinante* <(es decir: la palabra tomada en activo)>; y por consiguiente es agente.

b) El *yo* se determina; es *lo determinado*[1] y, por consiguiente es paciente <(la determinación indica siempre en su misma significación un padecer, una pérdida de realidad)>. Así el *yo* es a la vez agente y paciente en una sola y misma acción; al mismo tiempo le son atribuidas realidad y negación, lo que es indudablemente una contradicción.

Esta contradicción debe resolverse por el concepto de determinación recíproca; y quedaría en verdad completamente resuelta si en lugar de las precedentes proposiciones se pudiera pensar la siguiente: *El yo determina por el hacer su padecer*; o*: determina por el padecer su hacer.* Entonces sería a la vez agente y paciente en un solo y mismo estado. La cuestión está en saber: *si* y *cómo* es pensable una proposición semejante.

Para que sea posible una determinación en general (todo acto de medir), tiene que ser fijada una unidad de medida. Pero esta unidad de medida sólo puede ser el mismo *yo*, porque originariamente sólo el *yo* es puesto absolutamente.

Pero en el *yo* es puesta realidad. Por consiguiente, el *yo* tiene que ser puesto como *totalidad absoluta* de la realidad (por tanto, como un *quantum* en el cual están contenidos todos los *quanta* y que puede ser una medida para todos); debe ser puesto originaria y absolutamente, si es que debe ser posible la síntesis establecida antes problemáticamente y si es que debe resolverse de manera satisfactoria la contradicción. Así:

1. El *yo* pone absolutamente, sin ningún otro fundamento, y sin ninguna condición posible, *la totalidad absoluta de la realidad* como un *quantum*, de tal manera que en virtud de esta posición es imposible que haya por encima de él ningún otro mayor; y el *yo* pone *en sí mismo* este máximo abso-

---

[1] *N. del T.*: En A y B dice: "lo que deviene determinado".

luto de realidad. Todo lo que es puesto en el *yo* es realidad: y toda realidad que es, está puesta en el *yo* (§ 1). Pero esta realidad puesta en el *yo* [138] es un *quantum,* y precisamente un *quantum* puesto absolutamente (§ 3).

2. La cantidad de una falta de realidad (de un padecer) debe ser determinada por esta unidad de medida absolutamente puesta y en referencia a ella. Pero la falta no es nada, y lo que está en falta no es nada. <(El no-ser no puede ser percibido)>. Por consiguiente, la falta sólo puede ser determinada, en virtud de que el *resto de realidad* es determinado. Así el *yo* sólo puede *determinar* la cantidad limitada de su *realidad*; y por esta determinación suya es igualmente determinada la cantidad de *negación.* (En virtud del concepto de determinación recíproca).

(Hacemos enteramente abstracción aquí de la determinación de la negación, como contraria de la *realidad en sí,* en el *yo;* solamente prestamos atención a la determinación de un *quantum* de realidad que es menor que la totalidad).

3. Un *quantum* de realidad no igual a la totalidad es de suyo negación; es decir, *negación de la totalidad.* Como cantidad limitada, es opuesto a la totalidad; pero todo término opuesto es negación del término al cual se opone. Toda cantidad determinada es no-totalidad.

4. Mas si un *quantum* cualquiera debe poder ser *opuesto* a la totalidad y por consiguiente *comparado* con ella (según las reglas de toda síntesis y antítesis), tiene que darse un fundamento de relación entre ambos términos; y éste es entonces el concepto de *divisibilidad* (§ 3). No hay partes en la totalidad absoluta; pero puede ser comparada con partes y ser distinguida de éstas; y de este modo la anterior contradicción puede resolverse entonces de manera satisfactoria.

5. Para lograr una intelección precisa de esto, reflexionemos sobre el concepto de realidad. El concepto de realidad es idéntico al concepto del hacer. Toda realidad es puesta en el *yo:* esto quiere decir que todo hacer es puesto en este, y a la inversa; todo en el *yo* es realidad: esto quiere decir que el *yo* es *únicamente* agente; es *yo* en la medida en que es agente; y en la misma medida en que no es agente, es *no-yo*. [139]

Todo padecer es no-hacer. El padecer, pues, sólo puede ser determinado en relación al hacer.

Esto responde a nuestra tarea, según la cual, un padecer debe ser determinado por medio del hacer, por una determinación recíproca.

6. El padecer sólo puede ser referido al hacer bajo la condición de poseer un fundamento de relación con éste. Tal fundamento no puede ser otro que el universal fundamento de relación de la realidad y de la negación: el de la

cantidad. El padecer puede relacionarse con el hacer por la cantidad: esto quiere decir que *el padecer es un quantum del hacer*.

7. Para poder pensar un *quantum* del hacer, hay que tener una unidad de medida del hacer: o sea del *hacer en general* (lo que se llamó antes totalidad absoluta de la realidad). El *quantum* en general es la medida.

8. Si en el *yo* en general es puesto *todo* hacer, la posición de un *quantum de hacer* es una disminución de éste; y un *quantum* semejante, en tanto que él no es *todo* el hacer, es un padecer; aunque *en sí* es igualmente hacer.

9. Consiguientemente, un padecer es puesto por la posición de un *quantum* de hacer y por la oposición de éste al hacer, no en tanto que es *hacer en general*, sino en tanto que es *todo* el hacer; o sea: este *quantum* de hacer, *como* tal, es puesto como padecer; y como tal *determinado*.

(Digo *determinado*. Todo padecer es negación del hacer; y la totalidad del hacer es negada por un *quantum* de hacer. En la medida en que acaece esto, el *quantum* pertenece a la esfera del padecer. Pero si es considerado en general como hacer, no pertenece a la esfera del padecer, sino que está excluido de ella).

10. Se acaba de indicar un X que es a la vez realidad y negación, padecer y hacer.

a) X es *hacer* en tanto que se relaciona con el *no-yo*, [140] porque es puesto en el *yo*, precisamente en el *yo* ponente, agente.

b) X es *padecer*, en tanto que se relaciona con la totalidad del actuar. No es el actuar en general, sino un actuar *determinado*; un modo particular de actuar comprendido en la esfera del actuar en general.

(Trazad un círculo = A; la superficie que comprende, =X, es opuesta a la superficie infinita en el espacio infinito, la cual está excluida. Trazad en el interior del círculo A otro círculo = B; la superficie =Y que comprende está ante todo comprendida en el ámbito de A y a la vez es opuesta con éste a la superficie infinita excluida por A, y en este respecto es idéntica a la superficie X. Pero sí la consideramos en tanto que está comprendida por B, entonces es opuesta a la superficie infinita excluida y también a aquellas partes de la superficie X que no están en ella. Así el espacio Y es opuesto a sí mismo; es, pues, o una parte de la superficie X, o la superficie Y con existencia para sí.)

<Un ejemplo:> *yo pienso* es en primer lugar una expresión del hacer; el *yo* es puesto como *pensante*, y en este respecto como *agente*. Es además una expresión de la negación, de la limitación, del padecer; pues *pensar* es una determinación particular del ser; y en su concepto se excluyen todos los demás modos del ser. El concepto de pensamiento es, según esto, opuesto a sí

mismo; designa un hacer cuando se refiere al objeto pensado; y designa un padecer cuando se refiere al ser en general; en efecto, si el pensamiento debe ser posible, el ser tiene que limitarse.

Cada predicado posible del *yo* indica una limitación de éste. El sujeto: "*yo*", es lo absolutamente [141] agente o lo que está siendo. Por el predicado (por ejemplo: *yo* represento, *yo* tiendo, etc.) queda este hacer incluido en una esfera limitada. (Aquí no se trata todavía de saber el modo y el medio en que ocurre esto.)

11. Ahora se ve perfectamente cómo el *yo* puede determinar su padecer por y mediante su hacer y cómo puede ser a la vez paciente y agente. Es *determinante* en tanto que entre todas las esferas comprendidas en la totalidad absoluta de sus realidades, se pone a sí mismo por absoluta espontaneidad en una esfera determinada, y en tanto que reflexiona solamente sobre esta posición absoluta, haciendo abstracción de los límites de la esfera. Es *determinado* en tanto que se considera como puesto en esta esfera determinada, haciendo abstracción de la espontaneidad de la posición.

12. Hemos encontrado la acción originariamente sintética del *yo*, por medio de la cual queda resuelta la contradicción establecida; tenemos así un nuevo concepto sintético, que todavía debemos examinar con más precisión.

Al igual que el concepto precedente, el de causalidad, este concepto es una determinación recíproca más precisa; tendremos una intelección más perfecta de ambos conceptos si los comparamos con la determinación recíproca y ambos entre sí.

Según las reglas de determinación en general, estos dos conceptos tienen que: a) ser idénticos a la determinación recíproca, b) ser opuestos a ésta, c) ser idénticos entre sí, en la misma medida en que son opuestos a ésta, d) ser opuestos entre sí.

a) Son idénticos a la determinación recíproca, puesto que tanto en ambos como en ésta, el hacer es determinado por el padecer o (lo que es lo mismo) la realidad por la negación, y a la inversa.

b) Ambos son opuestos a ésta. Pues en la determinación recíproca solamente es *puesta* en general una reciprocación; pero no *determinada*. Nos deja en plena libertad de pasar de la realidad a la negación, o a la inversa. Mas en las dos síntesis que acabamos de derivar, está fijamente puesto y determinado el orden de la reciprocación. [142]

c) Justamente, en virtud de que en ambos está fijamente puesta la ordenación, son idénticos entre sí.

d) Bajo el punto de vista de la ordenación de la reciprocación, ambos son opuestos. En el concepto de causalidad, el hacer está determinado por el pa-

decer; en el concepto que acabamos de derivar, el padecer está determinado por el hacer.

13. El *yo* es *sustancia* en tanto que es considerado como el ámbito total, absolutamente determinado, que abarca toda realidad. El *yo* es *accidental* en tanto que es puesto dentro de este ámbito en una esfera que no es absolutamente determinada (ahora no se trata de saber cómo y por medio de qué es determinada); o sea, *hay en él un accidente*. El límite que separa esta esfera particular del ámbito total es lo que constituye al accidente en accidente; es el fundamento de distinción entre sustancia y accidente; y está en el ámbito total; por esto el accidente está en la sustancia y se refiere a ella: excluye algo del ámbito total; por esto el accidente no es sustancia[1].

14. No se puede pensar sustancia alguna sin relación a un accidente; pues el *yo* llega a ser sustancia solamente por la posición de esferas posibles en el ámbito absoluto; las *realidades* surgen solamente por accidentes posibles; pues de otro modo todas las realidades serían absolutamente una. Las realidades del *yo* son sus modos de acción; el *yo* es sustancia en la medida en que todos los modos posibles de acción (formas de ser) son puestos en él.

No se puede pensar un accidente sin sustancia; pues para conocer si una cosa es una realidad *determinada,* tengo que referirla a la *realidad en general*.

La sustancia es *toda la reciprocación pensada universalmente*; el accidente es *algo determinado que reciproca con otro reciprocante*.

Originariamente no hay más que una sustancia: el *yo;* en esta sustancia una son puestos todos los accidentes posibles; así pues, todas las realidades posibles. A su tiempo veremos cómo pueden ser concebidos conjuntamente varios accidentes de la sustancia una *idénticos en una nota cualquiera*, e incluso pensados como sustancias, cuyos accidentes sean determinaciones [143] de la mutua distinción de notas que se encuentran junto con la nota de identidad.

Observación. Ha quedado sin examinar, y en una oscuridad completa, por una parte ese hacer del *yo,* por el que él mismo se compara y se distingue como sustancia y accidente; y por otra parte lo que induce al *yo* a em-

---

[1] *Original*: Insofern das Ich betrachtet wird, als den ganzen, schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es Substanz. Inwiefern es in eine nicht schlechthin bestimmte Sphäre (wie und wodurch sie bestimmt werde, bleibt vor der Hand ununtersucht,) dieses Umkreises gesetzt wird, insofern ist es accidentell; oder es ist in ihm ein Accidens. Die Grenze, welche diese besondere Sphäro von dem ganzen Umfange abschneidet, ist es, welche das Accidens zum Accidens macht. Sie ist der Unterscheidungsgrund zwischen Substanz und Accidens. Sie ist im Umfange; daher ist das Accidens in, und an der Substanz: sie schliesst etwas vom ganzen Umfange aus; daher ist das Accidens nicht Substanz.

prender esta acción; esto último bien podría ser una efectuación del *no-yo*, según podemos barruntar considerando la primera síntesis.

Aquí ocurre, pues, como en todas las síntesis: en el medio todo está correctamente conciliado y enlazado; pero no ocurre lo mismo en los dos términos extremos.

Esta observación nos presenta bajo un nuevo aspecto la tarea de la *Doctrina de la ciencia*; continúa siempre introduciendo términos medios entre los términos opuestos; pero con ello la contradicción no está completamente resuelta, sino solamente desplazada. Si entre términos conciliados –acerca de los cuales una investigación más profunda demuestra que aún no están perfectamente conciliados– introducimos un término medio, desaparece sin duda alguna la contradicción indicada últimamente; pero para resolverla se tuvo que admitir nuevos términos extremos, que a su vez son opuestos y que, de nuevo, tienen que ser conciliados.

La verdadera tarea, la tarea suprema que comprende en sí a todas las demás consiste en saber cómo puede actuar inmediatamente el *yo* sobre el *no-yo*, o el *no-yo* sobre el *yo,* puesto que deben ser completamente opuestos uno al otro. Se inserta entre ellos un término X cualquiera, sobre el cual actúan ambos; por lo cual entonces también actúan a la vez mediatamente uno sobre otro. Pero pronto se descubre que en este X tiene que haber en verdad un punto cualquiera, en el cual se encuentran inmediatamente el *yo* y el *no-yo*. Para evitar esto se introduce entre ellos, en vez de un límite tajante, un nuevo término medio =Y. [144] Pero pronto se ve que tanto en Y como en X tiene que haber un punto en el cual los dos opuestos estén en contacto inmediato. Esto continuaría así indefinidamente, a menos que un decreto absoluto de la razón –que por ventura el filósofo no pronuncia, sino que sólo lo indica– decidiese que: “como el *no-yo* no puede de ninguna manera conciliarse con el *yo,* no *debe* haber en general un *no-yo*”, decisión que no desharía el nudo, sino que lo cortaría.

Aún pueden considerarse las cosas bajo otro punto de vista. El *yo* es finito en tanto que es limitado por el *no-yo*; pero en sí mismo es infinito, en tanto que está puesto por su propia actividad absoluta. En él deben conciliarse estos dos momentos: la infinitud y la finitud. Pero semejante conciliación es en sí misma imposible. Sin duda durante mucho tiempo el conflicto de estos dos momentos es atenuado por mediaciones; lo infinito limita a lo finito. Pero al final, cuando se ve la imposibilidad total de la conciliación pretendida, tiene que ser suprimida la finitud en general; todos los límites tienen que desaparecer, sólo tiene que quedar el *yo* infinito como uno, como todo.

Poned en el espacio continuo A un punto *m*, la *luz*, y un punto *n*, la *oscuridad*; puesto que el espacio es continuo y no existe hiato entre *m* y *n*, es preciso que haya necesariamente entre los dos puntos un punto *O*, que sea a la vez luz y oscuridad, lo cual es contradictorio. Poned entre ambos un término medio: la *penumbra*. Se extiende de *p* a *q*; en *p* la penumbra limita con la luz; en *q* con la oscuridad. Haciendo esto sólo habéis aplazado la respuesta; no habéis resuelto la contradicción de manera satisfactoria. La penumbra es mezcla de luz y oscuridad. Pero en *p* sólo puede la luz clara limitar con la penumbra en virtud de que el punto *p* es a la vez luz y penumbra; y como la penumbra es distinta de la luz sólo porque es también oscuridad, entonces la luz puede limitar con la penumbra sólo en virtud de que *p* es a la vez luz y oscuridad. Lo mismo ocurre con el punto *q*. [145] Por tanto, la contradicción sólo puede resolverse de la manera siguiente: luz y oscuridad no son en general opuestas, sólo se distinguen en grado. La oscuridad es solamente una cantidad muy pequeña de luz. Del mismo modo ocurre entre el *yo* y el *no-yo*.

- E -

Conciliación sintética de la oposición existente entre los dos modos establecidos de la determinación recíproca.

El yo se pone como determinado por el no-yo; esa era la proposición principal de la que hemos partido; la cual no podía ser anulada sin que lo fuera al mismo tiempo la unidad de la conciencia. Pero en ella había contradicciones que teníamos que resolver. En primer lugar, surgía la cuestión: ¿cómo puede el *yo determinar* y *ser determinado* al mismo tiempo? Se respondió lo siguiente: *determinar* y *ser determinado* son, en virtud del concepto de determinación recíproca, una y la misma cosa. Por consiguiente, así como el *yo* pone en sí un *quantum* determinado de negación, pone al mismo tiempo un *quantum* determinado de realidad en el *no-yo*, y a la inversa. Quedaba todavía por preguntar: ¿En dónde debe ser entonces puesta la realidad: en el *yo* o en el *no-yo*? Se respondió, en virtud del concepto de causalidad, del modo siguiente: es preciso poner la negación o el padecer en el *yo* y, según la regla de determinación recíproca en general, es preciso poner el mismo *quantum* de realidad o de hacer en el *no-yo*. Pero, se siguió preguntando: ¿Cómo se puede poner un padecer en el *yo*? Y en virtud del concepto de sustancialidad, se respondió: padecer y hacer son una y la misma cosa en el *yo*, porque el padecer sólo es un mínimo *quantum* de hacer.

Pero por estas respuestas entramos [146] en un círculo vicioso. *Si* el *yo* pone un pequeño grado de hacer en sí, entonces pone por eso ciertamente un padecer en sí y un hacer en el *no-yo*. Pero el *yo* no tiene en modo alguno el poder de poner un grado ínfimo de hacer en sí; pues, conforme al concepto de sustancialidad, pone todo el hacer en sí, y no pone en sí más que hacer. Por consiguiente, a la posición de un grado ínfimo de hacer en el *yo* tendría que preceder un hacer del *no-yo*; éste tendría que haber suprimido efectivamente una parte del hacer del *yo,* antes de que el *yo* pudiera poner en sí una mínima parte de este hacer. Pero ello es igualmente imposible, puesto que según el concepto de causalidad, sólo se puede atribuir un hacer al *no-yo* en la medida en que es puesto un padecer en el *yo.*

Expliquémonos aún más claramente –dejando por de pronto la forma escolástica– acerca del punto capital de que se trata. Permítaseme para esto suponer que el concepto de tiempo es ya conocido. Suponed, como primer caso, según el mero concepto de causalidad, que la limitación del *yo* procede única y exclusivamente del hacer del *no-yo*. Pensad que el *no-yo* no actúa sobre el *yo* en el instante A; entonces toda la realidad está, pues, en el *yo* y no hay en él negación; y por consiguiente, según lo que precede, tampoco es puesta realidad alguna en el *no-yo*. Pensad además que en el instante B el *no-yo* actúa sobre el *yo* con tres grados de hacer; entonces, conforme al concepto de determinación recíproca, en el *yo* son ciertamente anulados tres grados de realidad y en su lugar son puestos tres grados de negación. Pero aquí el *yo* se comporta meramente como paciente; los grados de negación son sin duda puestos en él; mas también *son puestos* solamente para *un ser inteligente cualquiera* exterior al *yo,* que observara al *yo* y al *no-yo* en esa efectuación y juzgara según la regla de determinación recíproca, pero no *para el yo mismo*. Sería necesario, para que así fuera, que el *yo* pudiera comparar su estado en el momento A con su estado en el momento B y distinguir los diferentes *quanta* de su hacer en ambos momentos: pero todavía no se ha mostrado cómo es [147] posible esto. En el caso antes supuesto, el *yo* sería sin duda limitado, pero no sería consciente de su limitación. Expresando esto con los mismos términos de nuestra proposición: el *yo* sería indudablemente *determinado*; pero *no se pondría a sí mismo* como determinado, sino que <sólo> un ser exterior a él podría ponerlo como determinado.

O suponed, como segundo caso, según el mero concepto de sustancialidad, que el *yo* tenga la facultad de poner arbitrariamente en sí mismo un *quantum* mínimo de realidad, de un modo absoluto y con independencia de toda influencia del *no-yo*; éste es el presupuesto del idealismo <trascen-

dente>[1] y precisamente de la armonía preestablecida, que es un idealismo de este tipo. Prescindamos completamente de que una tal presuposición contradice ya al principio absolutamente primero. Conceded aún al *yo* el poder de comparar esta cantidad mínima con la totalidad absoluta y de medirla con ella. Según esta presuposición, poned al *yo* en el momento A con un reducido hacer de 2 grados, y en el momento B de 3 grados; entonces se comprende perfectamente cómo el *yo* puede juzgarse en ambos momentos como limitado: precisamente como más limitado en el momento B que en el momento A; pero no se llega en absoluto a inteligir cómo podría relacionarse esta limitación a algo en el *no-yo*, como a su causa. Más bien, el *yo* tendría que considerarse a sí mismo como la causa de esta limitación. O expresándolo en los mismos términos de nuestra proposición: el *yo* se pondría entonces indudablemente como determinado pero no como determinado *por el no-yo*. (El idealista <dogmático> niega sin duda alguna la legitimidad de esa relación a un *no-yo*, y en esta medida es consecuente: pero no puede negar el hecho de relacionar, y a nadie se le ha ocurrido aún negarlo. Sin embargo, tiene al menos que explicar entonces este hecho admitido, prescindiendo de su legitimidad. Pero, dada su suposición, no puede darnos esta explicación y, por consiguiente, su filosofía es incompleta. Si además de esto admite por ventura la existencia de cosas fuera de nosotros, como ocurre [148] en la armonía preestablecida, <al menos en algunos leibnizianos>, es además inconsecuente).

Empleadas ambas síntesis por separado no explican en absoluto lo que deben explicar y permanece la contradicción arriba censurada: si el *yo* se pone a sí mismo como determinado, entonces no es determinado por el *no-yo*; si es determinado por el *no-yo*, entonces no se pone a sí mismo como determinado.

I.

Expongamos ahora esta contradicción de una manera completamente precisa.

El *yo* no puede poner ningún padecer en sí mismo sin poner un hacer en el *no-yo*; pero no puede poner un hacer en el *no-yo* sin poner un padecer en sí mismo: no puede hacer una cosa sin la otra; y si no puede en absoluto realizar uno de estos actos, entonces no puede realizar ninguno de los dos. Así, pues:

[1] *N. del T.*– En A y B dice: “trascendental”.

1. El *yo* no pone padecer en sí en tanto que pone hacer en el *no-yo*; ni pone tampoco hacer en el *no-yo* en tanto que pone padecer en sí mismo: no pone en general. (Téngase muy presente que no es *la condición* la que es negada, sino el *condicionado*; no se discute la regla de determinación recíproca en general y como tal, sino más bien su aplicación en general al caso presente). Esto acaba de ser demostrado.

2. Pero el *yo* debe poner padecer en sí y, en esta misma medida, hacer en el *no-yo*, y a la inversa; esto se deduce de las proposiciones absolutamente puestas anteriormente.

II.

En la primera proposición se niega lo que se afirma en la segunda.

Se comportan, pues, como negación y realidad. Pero negación y realidad están conciliadas por la cantidad. Las dos proposiciones tienen que ser válidas; pero tienen que ser válidas solamente *en parte*. He aquí cómo es preciso pensarlas:

1. El *yo* pone *en parte* padecer en sí, *en tanto que* pone hacer en el *no-yo*; pero *no* pone [149] *en parte* padecer en sí, *en tanto que* pone hacer en el *no-yo*, y a la inversa. <(Más claramente: la determinación recíproca *es* válida y se aplica *bajo cierto* punto de vista, y bajo otro punto de vista no se aplica).>

2. El *yo* pone sólo *en parte* padecer en el *no-yo*, en tanto que pone hacer en el *yo;* y *en parte no* pone padecer en el *no-yo*, en tanto que pone hacer en el *yo.* (Según lo establecido, podría esto explicarse de la manera siguiente: hay un hacer puesto en el *yo*, al que no se opone ningún padecer en el *no-yo*, y hay un hacer en el *no-yo*, al que no se opone ningún padecer en el *yo*. De momento, y hasta que lo conozcamos mejor, llamaremos a esta clase de hacer: actividad *independiente*)[1].

[1] Original: Das Ich setzt nur zum Theil Leiden in das Nicht-Ich, insofern es Thätigkeit in das Ich, und zum Theil nicht Leiden in das Nicht-Ich, insofern es Thätigkeit In das Ich setzt. (Das würde aufgestelltermaassen heissen: Es wird eine Thätigkeit in das Ich gesetzt, der gar kein Leiden im Nicht-Ich entgegengesetzt wird, und eine Thätigkeit in das Nicht-Ich, der gar kein Leiden im Ich entgegengesetzt wird. Wir wollen diese Art der Thätigkeit vor der Hand unabhängige Thätigkeit nennen, bis wir sie näher kennen lernen).

III.

Pero semejante actividad independiente en el *yo* y en el *no-yo* contradice la ley de oposición, determinada ahora de una manera más precisa por la ley de determinación recíproca; contradice así de una manera especial al concepto de determinación recíproca, que es el objetivo dominante de nuestra presente investigación.

Todo hacer en el *yo* determina un padecer en el *no-yo* <(nos permite deducir un tal padecer)>, y a la inversa. Y esto en virtud del concepto de determinación recíproca. Pero justamente ahora se establece la siguiente proposición:

Un cierto hacer en el *yo* no determina padecer alguno en el *no-yo* <(no permite deducir tal padecer)>; y un cierto hacer en el *no-yo* no determina tampoco padecer alguno en el *yo*. Esta proposición es a la precedente como la negación es a la realidad. Por consiguiente tienen que ser conciliadas por determinación; o sea: ambas sólo pueden ser válidas en parte.

La proposición antes enunciada, que ha sido contradicha, es la proposición de determinación recíproca. Sólo debe ser, pues, válida en parte; es decir, ella misma debe ser determinada, su validez debe ser incluida por una regla en un círculo particular.

O expresándonos de otra manera: la actividad independiente del *yo* y del *no-yo* sólo es independiente *en un cierto sentido*. Esto se aclarará pronto. Pues: [150]

IV.

En el *yo* debe haber un hacer que determine un padecer en el *no-yo*, y que sea determinado por éste; y a la inversa: debe haber un hacer en el *no-yo* que determine un padecer en el *yo*, y que sea determinado por éste; según lo establecido antes. El concepto de determinación recíproca es aplicable a este hacer y a este padecer.

Debe haber a la vez en cada uno un hacer que no esté determinado por un padecer del otro, tal como fue precisamente postulado para poder resolver la contradicción señalada.

Ambas proposiciones deben poder coexistir; por consiguiente tienen que poder ser pensadas como conciliadas en una sola y misma acción por un concepto sintético. Pero este concepto no puede ser otro que el de determi-

nación recíproca. La proposición en la cual podrían conciliarse estas dos proposiciones sería la siguiente:

Por la reciprocación de hacer-padecer (por el hacer y el padecer que se determinan mutuamente por determinación recíproca) *es determinada la actividad independiente; e inversamente: por la actividad independiente se determina la reciprocación de hacer-padecer*. <(Aquello que pertenece a la esfera de la reciprocación no pertenece a la esfera de la actividad independiente, y a la inversa; así pues, cada esfera puede ser determinada por la esfera que le es opuesta).>

De mantenerse esta proposición, sería claro:

1. En qué sentido se determinan mutuamente la actividad independiente propia del *yo* y la propia del *no-yo*; y en qué otro no se determinan. No se determinan de un modo *inmediato*; pero se determinan *mediatamente*, por su hacer-padecer comprendido en la reciprocación.

2. Cómo la proposición de determinación recíproca podría al mismo tiempo ser y no ser válida. Es aplicable a la reciprocación y a la actividad independiente; pero no es aplicable a la actividad independiente y a la actividad independiente en sí. Reciprocación y actividad independiente están sujetas a esta determinación; pero no lo están la actividad independiente y la actividad independiente <en sí>.

Reflexionemos ahora sobre el sentido de la proposición establecida antes.[151]

Ella contiene las tres siguientes:

1. Por la reciprocación de hacer-padecer es determinada una actividad independiente.

2. Por una actividad independiente es determinada una reciprocación de hacer-padecer.

3. Estas dos proposiciones se determinan mutuamente y se puede pasar indistintamente de la reciprocación de hacer-padecer a la actividad independiente o, al contrario, de la actividad independiente a la reciprocación de hacer-padecer.

I.

Por lo que concierne a la primera proposición, tenemos ante todo que indagar qué significa en general esto: una actividad independiente está determinada por una reciprocación de hacer-padecer; después pasaremos a aplicar esta proposición a los casos que se presenten.

1. Una actividad independiente está determinada *en general* por la reciprocación de hacer-padecer, <(es *puesta* una cantidad determinada de esta)>. Recordaremos que mediante esto tratamos de determinar el concepto mismo de determinación recíproca, es decir, de *limitar* el ámbito de su valor por una regla. Pero la *determinación* se opera mediante la indicación del fundamento. En cuanto esté dado el fundamento de la aplicación de esta proposición, queda ésta limitada a su vez.

Efectivamente, en virtud del principio de determinación recíproca, se sigue que por la posición de un hacer en uno de los términos, se pone inmediatamente un padecer en el término opuesto, y a la inversa. Y en virtud del principio de oposición, es claro que *si* en general debe ser puesto un padecer, tiene que serlo en el término opuesto al agente; pero con esto queda aún sin respuesta la siguiente cuestión: *¿por qué en general* debe ser puesto un padecer y por qué no puede bastar con el hacer propio de uno de los términos; es decir, por qué en general debe operarse una determinación recíproca? Padecer y hacer, *en cuanto* tales, son opuestos; no obstante, el padecer debe ser puesto por el hacer de un modo inmediato, y a la inversa [152]; por consiguiente, según el principio de determinación, tienen que ser también idénticos en un tercer término = X (el cual hace posible el paso del padecer al hacer, e inversamente, sin que se interrumpa la unidad de la conciencia, o, si puedo expresarme así, sin que surja un *hiatus* en esta). Este tercer término es el *fundamento de relación* entre hacer y padecer en la reciprocación (§ 3).

Este fundamento de relación no depende de la determinación recíproca, sino que es ésta la que depende de aquél; aquél no se posibilita por ésta, sino ésta por aquél. Por tanto este fundamento de relación es *puesto* sin duda en la reflexión por la determinación recíproca, pero independiente de ella y de lo que mediante ella está en reciprocación.

Además, este fundamento de relación viene *determinado en la reflexión* por la reciprocación <que lo sitúa en su lugar dentro de la reflexión>; es decir, si es puesta la determinación recíproca, es puesto el fundamento de relación en aquella esfera que comprende en sí la esfera de la determinación recíproca; en virtud de este fundamento de relación queda trazada, por así decir, una esfera mayor en torno a la esfera de determinación recíproca, a fin de que esta última quede asegurada por aquella. El fundamento de relación llena la esfera de la determinación en general; la determinación recíproca, en cambio, sólo una parte de ella; esto se hizo antes evidente con lo que habíamos dicho, pero es preciso recordarlo aquí para el uso de la reflexión.

Este fundamento es una realidad; o, si la determinación recíproca es pensada como acción, una actividad. Así una actividad independiente es determinada por determinación recíproca en general.

(Por las precedentes consideraciones hemos conocido igualmente que el fundamento de toda determinación recíproca es la totalidad absoluta de realidad. Esta totalidad no debe ser en absoluto anulada; y, por consiguiente, todo *quantum* de ésta que es anulado en uno de los términos, tiene que ser puesto en el término opuesto).

2. Apliquemos esta proposición general a los casos particulares que están en ella comprendidos y que se presentan actualmente.

a) En virtud del concepto de *causalidad,* como concepto de reciprocación, un hacer del *no-yo* [153] es puesto por un padecer del *yo*. Este es uno de los modos indicados de la reciprocación: por éste debe ser puesta y determinada una actividad independiente.

La determinación recíproca parte del padecer. El padecer *es* puesto; el hacer es puesto por y mediante el padecer. El padecer es puesto *en el yo*. El concepto de determinación recíproca es absolutamente fundamento de que *si* un hacer debe ser opuesto a este padecer, tal hacer tiene que ser puesto en el término opuesto al *yo,* en el *no-yo*. En este tránsito hay también sin duda, y tiene que haber, un miembro de unión; o un fundamento, que aquí es un fundamento de relación. Éste es, como se sabe, la cantidad, que, en el *yo* y en el *no-yo*, en el padecer y en el hacer, es idéntica a sí misma. Ésta constituye el fundamento de relación que muy justamente podemos denominar fundamento *ideal*. El padecer en el *yo* es así el fundamento *ideal* del hacer del *no-yo.* El procedimiento aquí examinado estaba completamente justificado por la regla de determinación recíproca.

La cuestión siguiente es más difícil[1]: ¿Debe ser aplicada también aquí la regla de determinación recíproca? ¿Y por qué debe ser aplicada en general? Se concede sin vacilar que el hacer sea puesto en el *no-yo* <siempre que en el *yo* haya sido puesto un padecer>; pero, ¿por qué es puesto en general un hacer? A esta cuestión no se tiene que responder por el principio de determinación recíproca, sino por el principio superior de fundamento.

Un padecer *es puesto* en el *yo;* o sea, un *quantum* de su hacer es anulado.

Este padecer o esta *disminución* del hacer tiene que poseer *un fundamento*; pues lo que es anulado debe ser un *quantum*; pero todo *quantum* [154] es determinado por otro *quantum*, en virtud del cual no es ni mayor ni menor, sino precisamente tal *quantum*, conforme al principio de determinación (§ 3).

El fundamento de esta disminución no puede estar en el *yo* <(no puede proceder inmediatamente del *yo,* de su esencia originaria)>; pues el *yo* sólo

[1] *N. del T.–* En la segunda edición, C, dice: "Cuestión completamente distinta es la siguiente:"

pone en sí hacer y no padecer; se pone simplemente como siendo, y no como no-siendo (§ l). El fundamento no se encuentra en el *yo;* esta proposición es –en virtud del oponer, según el cual lo que no conviene al *yo* conviene al *no-yo* (§ 2)– equivalente a la proposición siguiente: el fundamento de la disminución se encuentra en el *no-yo*.

Aquí no se trata de la mera *cantidad*, sino de la *cualidad*; el padecer es opuesto a la esencia del *yo,* en tanto que consiste en el ser, y sólo por esto no podemos poner en el *yo* el fundamento del padecer, sino que tiene que ser puesto en el *no-yo*. El padecer es puesto como cualidad opuesta a la realidad, como negación (no sólo como un *quantum* inferior del hacer –véase el apartado B de este párrafo–). Pero el fundamento de una cualidad se llama *fundamento real*. El fundamento real del padecer es una actividad del *no-yo* independiente de la reciprocación y presupuesta ya para la posibilidad de ésta; y es puesta para que tengamos un fundamento real del mismo. Por consiguiente, mediante la reciprocación establecida anteriormente es puesta una actividad del *no-yo* independiente de la reciprocación.

(En parte porque hemos llegado a uno de los puntos luminosos desde <el que> se puede abarcar muy fácilmente el conjunto del sistema; y en parte para no dejar ni por un solo momento al realismo dogmático una confirmación que pudiera sacar de las proposiciones precedentes, hacemos notar expresamente una vez más que la conclusión de un fundamento real en el *no-yo* se funda en el hecho de que el padecer en el *yo* es algo *cualitativo* (lo cual en verdad se tiene que admitir en la reflexión en virtud del simple principio de causalidad); y hay que subrayar, pues, que el valor de esa conclusión no va más allá del valor que pueda tener [155] esa suposición. En cuanto examinemos el segundo concepto de reciprocación, el de sustancialidad, se verá que en la, reflexión sobre éste el padecer no puede ser pensado como algo *cualitativo,* sino sólo como algo *cuantitativo*, como una simple disminución del hacer, y que por consiguiente en esta reflexión, en donde el fundamento queda suprimido, se suprime también lo que está fundamentado en él, y el *no-yo* se convierte de nuevo en un mero fundamento ideal. En pocas palabras: si la explicación de la representación –o sea, toda la filosofía especulativa– comienza por asentar que el *no-yo* es la causa de la representación, y que ésta es efecto suyo, entonces el *no-yo* es el fundamento real de todo; él es absolutamente lo que es y porque es (el *fatum* de Spinoza); el mismo *yo* es un mero accidente suyo y de ningún modo sustancia; así obtenemos el spinozismo material, que es un realismo dogmático; un sistema que supone la ausencia de la abstracción más alta posible, la del *no-yo*, y que carece por completo de fundamento, puesto que no establece el fundamento último. Si, por el contrario, la explicación de la representación comienza por admitir que el *yo* es la sustancia de ésta, y que ésta no es más que su accidente,

entonces el *no-yo* ya no es el fundamento real, sino solamente el fundamento ideal de la misma; entonces el *no-yo* carece de realidad fuera de la representación, no es sustancia, no es nada que exista para sí, puesto absolutamente, sino que sólo es un mero accidente del *yo*. En este sistema no se puede indicar fundamento alguno para la limitación de la realidad en el *yo* (es decir para la afección por la cual surge una representación). La investigación acerca del fundamento queda aquí completamente cortada. Un sistema tal sería un idealismo dogmático, el cual ha emprendido en verdad la más alta abstracción y está por tanto plenamente fundamentado. Pero no obstante, este sistema es incompleto, puesto que no explica todo lo que debe ser explicado. Por tanto, la verdadera cuestión disputada del realismo y del idealismo [156] es la siguiente: ¿Qué camino se debe seguir para explicar la representación? Se verá que en la parte teórica de nuestra *Doctrina de la ciencia* esta cuestión no tiene en absoluto respuesta; o lo que es igual, aquí responderá: estos dos caminos son justos; bajo cierta condición se está obligado a seguir uno, y bajo la condición opuesta el otro; y así la razón humana, es decir toda razón finita, se pierde en una contradicción consigo misma y queda encerrada en un círculo. Un sistema en el que se muestra todo esto es un idealismo crítico, expuesto por KANT de la manera más consecuente y más completa. Este conflicto de la razón consigo misma debe ser resuelto, aunque esto sea imposible en la parte teórica de la *Doctrina de la ciencia*; y como no se puede eliminar el ser absoluto del *yo*, el conflicto ha de ser resuelto en provecho de la segunda manera de inferir, exactamente como en el idealismo dogmático (sólo con la diferencia de que nuestro idealismo no es dogmático, sino práctico, y que no determina lo que *es* sino lo que *debe* ser). Mas esto tiene que ocurrir de tal manera que sea explicado todo lo que debe ser explicado; el dogmatismo es incapaz de hacer esto. La actividad aminorada del *yo* tiene que ser explicada a partir del mismo *yo;* el fundamento último de ésta tiene que ser puesto en el *yo*. Esto ocurre porque el *yo*, que en este aspecto es práctico, es puesto como *debiendo* contener en sí mismo el fundamento de la existencia del *no-yo* que aminora la actividad del *yo* inteligente: una idea infinita que de suyo no puede ser pensada; por ella, pues, no se explica lo que debe ser explicado, pero ella permite mostrar *que* no puede ser explicado y *por qué* no puede serlo. Con esto no queda desatado el nudo, y su desenredo queda proyectado al infinito). [157]

Una actividad independiente propia del *no-yo* ha sido *puesta* por la reciprocación existente entre el padecer del *yo* y el hacer del *no-yo*; es también *determinada* por esta misma reciprocación y es puesta para fundamentar un padecer puesto en el *yo;* su esfera tampoco se extiende más allá de la esfera del último. No hay en modo alguno realidad originaria y hacer del *no-yo* para el *yo*, sino en tanto que este último padece. Si no hay padecer en el *yo*, no hay hacer en el *no-yo*; esto es igualmente válido cuando se habla de este

hacer como de una actividad independiente del concepto de causalidad, actividad que es fundamento real. La misma *cosa en sí* sólo es en la medida en que por lo menos es puesta en el *yo* la posibilidad de un padecer: un canon que únicamente recibe su completa determinación y su posibilidad de aplicación en la parte práctica.

b) En virtud del concepto de sustancialidad, un padecer <(una negación)> es puesto y determinado en el *yo* por un hacer en el mismo accidente <(en el *yo*)>. Tanto el uno como el otro están comprendidos en la reciprocación; su mutua determinación constituye la segunda modalidad de la determinación recíproca antes establecida; e igualmente una actividad independiente de esta reciprocación, y no comprendida en ella, debe ser puesta y determinada por ella.

En sí, hacer y padecer son opuestos; y es en verdad posible, como lo hemos visto antes, que por una sola y misma acción, mediante la cual es puesto un *quantum* determinado de hacer en un término, se ponga el mismo *quantum* de padecer en su opuesto, y a la inversa. Pero es contradictorio que hacer y padecer sean puestos por una única y misma acción en un solo término y no en ambos opuestos.

Mas precisamente esta contradicción ha sido ya antes resuelta en la deducción del concepto de sustancialidad en general, [158] dado que el padecer en sí, y en cuanto a su cualidad, no es más que hacer; pero, en cuanto a la cantidad, debe ser un hacer menor que la totalidad; y así, en general se puede comprender perfectamente cómo una cantidad aminorada puede medirse por referencia a la totalidad absoluta y cómo puede ponerse *como* menor en virtud de que no es igual a ésta en cantidad.

El fundamento de relación de ambos es ahora el hacer. Tanto la totalidad como la no-totalidad de ambos es hacer.

Pero también en el *no-yo* es puesto un hacer: y precisamente un hacer asimismo no idéntico a la totalidad, sino limitado. De aquí la cuestión siguiente: ¿Qué es lo que debe distinguir un hacer limitado del *yo* de un hacer limitado del *no-yo*? Cuestión que no tiene menos alcance que ésta: ¿Cómo se deben en general distinguir aún bajo estas condiciones el *yo* y el *no-yo*?; porque el fundamento de distinción del *yo* y del *no-yo*, según el cual el primero debería ser agente y el segundo paciente, ha desaparecido. <(Se ruega encarecidamente al lector que no descuide este punto).>

Si una distinción semejante no es posible, tampoco lo es la determinación recíproca exigida; y en general ninguna de las determinaciones deducidas es posible. El hacer del *no-yo* viene determinado por el padecer del *yo;* mas el padecer del *yo* es determinado por aquella cantidad de *su* hacer que queda después de la disminución. La posibilidad de establecer una relación con la

totalidad absoluta del hacer del *yo* presupone que el hacer disminuido sea un hacer *del yo;* precisamente de ese mismo *yo* en el cual es puesta la totalidad absoluta. [159] El hacer disminuido es opuesto a la totalidad del hacer; pero la totalidad es puesta en el *yo;* así pues, según la precedente regla de oposición, lo opuesto a la totalidad o el hacer disminuido debería ser puesto en el *no-yo*. Pero si fuese puesto en él, no estaría unido con la totalidad absoluta por ningún fundamento de relación; no habría, pues, determinación recíproca y quedaría negado todo cuanto hasta ahora ha sido derivado.

Por lo tanto, el hacer disminuido, que como *hacer en general* no podría ser puesto en relación con la totalidad, debe tener aún un carácter que podría aportar el fundamento de relación; un carácter tal que convertiría al hacer en un hacer del *yo* y de ninguna forma podría ser un hacer del *no-yo*. Pero este carácter del *yo*, que no puede ser atribuido al *no-yo*, es *el poner, <el ser-puesto> absolutamente y sin otro fundamento* (§ 1). Aquel hacer disminuido tendría, por tanto, que ser *absoluto*.

Pero “absoluto y sin fundamento” significa (§ 3): completamente ilimitado; y sin embargo, aquella acción del *yo* debe ser limitada. A esto hay que responder: sólo en tanto que se trata en general de una acción y nada más, no debe ser limitada por ningún fundamento, por ninguna condición; la acción puede o no acaecer; la acción en sí misma se da con una espontaneidad absoluta; pero en tanto que esta acción debe ir hacia un objeto, es limitada. <También> pudiera no acaecer la acción (pese a la afección procedente del *no-yo*, si se quiere pensar por un instante la posibilidad de una afección semejante sin que el *yo* se la apropie por la reflexión); pero *si* acaece la acción, entonces esta *tiene que* ir precisamente hacia este objeto y no hacia otro.

Por tanto, una actividad independiente es puesta por la determinación recíproca indicada. Así, la actividad comprendida en la reciprocación [160] es también independiente, pero no en tanto que está *comprendida en la reciprocación*, sino en cuanto que es *actividad*. En tanto que acaece en la reciprocación es limitada y, bajo este punto de vista, es un padecer. <Se la considera, pues, bajo un doble respecto.>

Esta actividad independiente viene determinada además por la reciprocación, precisamente en la simple reflexión. Para hacer la reciprocación posible tendría que ser tomada la actividad como absoluta; así se establece no *actividad absoluta en general, sino actividad absoluta que determina una reciprocación*. (Como a su tiempo se verá, se la denomina *imaginación*). Pero una actividad de este género sólo es puesta en la medida en que una reciprocación debe ser determinada; por consiguiente, su ámbito está determinado por el ámbito mismo de esta reciprocación.

II.

Por una actividad independiente es determinada la reciprocación de hacer-padecer[1]; esta es la segunda proposición que hay que discutir.

1. Hay que explicar esta proposición y distinguir con exactitud su significado del de la proposición precedente.

En la proposición anterior se partió de la reciprocación; se había supuesto como acaeciendo. No se trataba, pues, de su *forma*, como forma de una mera reciprocación (o sea: del tránsito de un término al otro), sino de su *materia*, de los miembros comprendidos en la reciprocación. Si debe haber una reciprocación –como fue la conclusión general anterior– entonces tiene que haber miembros que puedan ser puestos en reciprocación. ¿Cómo son posibles estos? Nosotros señalamos como fundamento de los mismos una actividad independiente.

Pero aquí no se va a la reciprocación partiendo de la reciprocación, sino partiendo de sólo aquello que hace posible a la reciprocación *como* reciprocación, –y según su mera forma– como tránsito de un miembro [161] al otro. Antes se trataba del fundamento de la *materia* de la reciprocación, ahora se trata del fundamento de la *forma* de la misma. También este fundamento formal de la reciprocación debe ser una actividad independiente; y esta afirmación hay que probarla.

Volviendo sobre nuestra propia reflexión podemos presentar con más claridad el fundamento que distingue la forma de la reciprocación de su materia.

En el primer caso se presupone que la reciprocación está *acaeciendo*; por consiguiente, se hace completa abstracción de la manera en que pueda acaecer y nos atenemos exclusivamente a la posibilidad de los miembros comprendidos en la reciprocación. El imán atrae al hierro; el hierro es atraído por el imán: he aquí dos proposiciones que están en reciprocación entre sí; o sea, una de ellas es puesta por la otra; esto es presupuesto, y presupuesto *como factum fundado*. Por esto no se pregunta *quién* pone una por la otra, ni *cómo* se opera en general la posición de una proposición por la otra; se pregunta solamente por qué *precisamente estas dos* proposiciones están comprendidas en la esfera de las proposiciones que pueden ponerse una en lugar de la otra. Tiene que haber algo en ambas que las haga susceptibles de poder estar en reciprocación. Hay que buscar, por tanto, el elemento material que hace de ellas proposiciones en reciprocación.

[1] *Original*: Durch eine unabhängige Thätigkeit wird ein Wechsel-Thun und Leiden bestimmt.

En el segundo caso se reflexiona sobre el *acaecer* de la reciprocación misma; con lo cual se hace completa abstracción de las proposiciones entre las cuales se establece una reciprocación. Ya no se pregunta: ¿Con qué derecho se establece una reciprocación con *esas* proposiciones? Sino: ¿*Cómo* se establece en general la reciprocación? Y entonces se ve que tiene que haber un ser inteligente exterior al imán y al hierro, el cual los observa, concilia en su conciencia sus conceptos y se ve obligado a atribuir a uno de ellos el predicado opuesto al predicado del otro (atraer, ser-atraído). [162]

En el primer caso sólo se da una reflexión simple sobre la manifestación –la <reflexión> del observador–; en el segundo caso se da una reflexión sobre esa reflexión –la reflexión del filósofo sobre esta modalidad de observación–.

Ahora bien, puesto que se ha asegurado que la actividad independiente que buscamos debe determinar la forma de la reciprocación y no su mera materia, nada nos impide, puesto que así se facilitará enormemente la investigación, partir de la reciprocación en nuestra reflexión siguiendo un método heurístico.

2. Apliquemos aquí la proposición –cuya aclaración general se ha hecho ahora– a los casos particulares comprendidos en ella.

a) En la reciprocación de la *causalidad* es puesto un hacer en el *no-yo* por un padecer en el *yo*, o sea, un cierto hacer *no* es puesto en el *yo*, o un cierto hacer le ha sido sustraído y en cambio ha sido *puesto* en el *no-yo*. Con el fin de obtener en toda su pureza la simple forma de esta reciprocación, tenemos que hacer abstracción tanto de *lo que* es puesto, del hacer, como de los miembros en los cuales hay posición o no hay posición, el *yo* y el *no-yo*: y así nos queda como forma pura *un poner por un no-poner* <(una atribución en virtud de una negación)>: o *una transferencia*. Este es el carácter formal de la reciprocación en la síntesis de causalidad y, por tanto, el carácter material de la actividad que reciproca (en sentido activo: de la actividad que ejecuta la reciprocación)[1].

Esta actividad es independiente de la reciprocación que se hace posible y se ejecuta por ella; pero ella no se hace posible por la reciprocación.

---

[1] *Original*: In dem Wechsel der Wirksamkeit wird durch ein Leiden im Ich eine Thätigkeit im Nicht-Ich gesetzt, d. i. es wird eine gewisse Thätigkeit in das Ich nicht gesetzt, oder demselben entzogen, und dagegen gesetzt in das Nicht-Ich. Um die blosse Form dieses Wechsels rein zu bekommen, müssen wir abstrahiren, sowohl von dem, was gesetzt wird, der Thätigkeit, als von den Gliedern, in welche nicht gesetzt, und gesetzt wird, vom Ich und Nicht-Ich; und so bleibt uns als reine Form übrig ein Setzen durch ein Nicht-Setzen, oder ein Übertragen. Dies also ist der formale Charakter des Wechsels in der Synthesis der Wirksamkeit: mithin der materiale Charakter der Thätigkeit, welche wechselt (in activer Bedeutung, die den Wechsel vollzieht).

Ella es independiente de los miembros de la reciprocación *como tales*; porque sólo por ella son miembros reciprocantes; ella es la que pone al uno en el lugar del otro. En sí pueden ambos también existir siempre sin ella; en una palabra, están aislados y no en conexión de reciprocación. [163]

Pero poner es el carácter del *yo;* por tanto, *al yo* pertenece esa actividad de transferencia, la cual hace posible una determinación mediante el concepto de causalidad. El *yo* transfiere actividad del *yo* al *no-yo*; por tanto, en este aspecto anula en sí actividad; y según lo que precede, esto significa que: por medio de actividad el *yo* pone en sí un padecer. En tanto que el *yo* es agente en la transferencia de actividad al *no-yo*, el *no-yo* es paciente: le *es* transferida una actividad.

(Nadie se debe inquietar prematuramente por el hecho de que esta proposición, tal como ha sido establecida, esté en contradicción con el primer principio a partir del cual se ha deducido ahora –en la discusión de la proposición precedente– una realidad del *no-yo*, independiente de toda reciprocación (cfr. arriba I,2a). Tanto esta proposición como aquella a la cual contradice se derivan, mediante consecuencias legítimas, de proposiciones precedentemente demostradas. El fundamento de conciliación de ambas se nos presentará a su tiempo sin ninguna intervención arbitraria por nuestra parte.

No se deje de observar que más arriba se dijo: esta actividad es independiente de *la* reciprocación, la cual es posible gracias a ella. Podría, por tanto, aún darse otra reciprocación, que no se hiciera posible únicamente por aquella actividad.

A pesar de todas las limitaciones que la proposición establecida debía sufrir, hemos logrado entender, gracias a ella, que el *yo*, en la misma medida en que padece, tiene que ser *también* agente, aunque entonces no es *meramente* agente; y muy bien pudiera ser que esto fuera un logro muy importante, el cual compensara sobradamente la fatiga de la investigación).

b) La actividad debe ser puesta como limitada, por medio de la totalidad absoluta, en la reciprocación de *sustancialidad*; o dicho de otro modo: lo que en la totalidad absoluta queda excluido por el límite, es puesto como *no* puesto por la posición de la actividad limitada, [164] o sea como faltando en la totalidad. Por tanto, el puro carácter formal de esta reciprocación es un *no-poner* por medio de un poner. Lo que está en falta es puesto en la totalidad absoluta; *no* está puesto en la actividad limitada; es puesto *como* no puesto en la reciprocación. Partimos de la posición absoluta, justamente de la posición de la totalidad absoluta, según el concepto de sustancialidad antes establecido.

El carácter material de aquella acción que pone esa misma reciprocación tiene que ser, pues, igualmente un no-poner por un poner; y precisamente por un poner absoluto. Aquí se ha hecho abstracción completa de la cuestión siguiente: ¿De dónde proviene el no-*ser*-puesto en la actividad limitada –que es considerada como ya-dada– y cuál puede ser su fundamento? Se presupone la existencia de la <actividad> limitada; pero no preguntamos luego cómo puede existir en sí; únicamente preguntamos cómo puede estar ella en reciprocación con la ilimitabilidad.

Todo poner en general y el poner absoluto en particular pertenece al *yo:* la acción que pone la misma reciprocación precedente, procede del poner absoluto; por consiguiente, es una acción del *yo.*

Esta acción o actividad del *yo* es completamente independiente de la reciprocación, puesta solamente por ella. Ella misma pone absolutamente uno de los miembros de la reciprocación, la totalidad absoluta, y sólo mediante éste pone al otro *como* actividad *disminuida*: como menor que la totalidad. No se trata ahora de saber de dónde puede proceder la actividad, porque *como tal* ella no es un miembro de la reciprocación; ella es miembro de la misma solamente como actividad disminuida y únicamente llega a ser tal por la posición de la totalidad absoluta y por su relación con ésta.

La actividad independiente que hemos indicado procede del poner; pero propiamente va a parar al no-poner; por tanto, en este respecto [165] podemos llamarla una *alienación*. Un *quantum* determinado de la totalidad absoluta es excluido de la actividad puesta como disminuida; y se considera que se encuentra no en ella, sino fuera de ella[1].

No se debe dejar de observar la diferencia característica que distingue esta *alienación* de la *transferencia* establecida antes. Ciertamente en esta última se anula algo del *yo,* pero hacemos abstracción de esto y reflexionamos simplemente en que eso mismo es puesto en el opuesto. Aquí, por el contrario, es simplemente excluido. Aquí no viene al caso considerar si lo excluido es puesto en algo distinto y qué es lo que podría ser este algo.

A esta actividad de alienación que acaba de indicarse se tiene que oponer un padecer; y así es en verdad: porque una parte de la totalidad absoluta *es* alienada; *es* puesta, como no puesta. La actividad tiene un objeto; y este objeto es parte de la totalidad. No se trata de saber a qué sustrato de la realidad debe atribuirse esta disminución de la actividad o este padecer, si al *yo* o al

[1] *Original*: Die aufgezeigte unabhängige Thätigkeit geht aus vom Setzen; aber das Nicht-Setzen ist es, worauf es eigentlich ankommt: wir können demnach dieselbe insofern ein Entäussern nennen Es wird ein bestimmtes Quantum der absoluten Totalität von der als vermindert gesetzten Thätigkeit ausgeschlossen; als nicht in derselben, sondern als ausser ihr befindlich betrachtet.

no-yo; es decir, no debe irse más lejos de lo que permite la proposición establecida y debe considerarse en toda su pureza la forma de la reciprocación.

(Cada cosa es lo que es; tiene aquellas realidades que son puestas, lo mismo que ella es puesta. *A* = *A* (§ l). Que algo sea un accidente de esta cosa quiere decir, en primer lugar: este algo no es puesto por la posición de esta cosa; no pertenece a la esencia de la misma y debe ser excluido de su concepto originario. Esta determinación del accidente es la que acabamos de explicar. No obstante, en un cierto sentido, el accidente es atribuido a la cosa y puesto en ella. Lo que ella es bajo esta atribución lo veremos igualmente en su momento oportuno). [166]

III.

Tanto la reciprocación como la actividad que es independiente de ella deben determinarse mutuamente[1]. Debemos indagar ante todo, como hasta ahora lo hemos hecho, el sentido general de esta proposición y aplicarlo luego a los casos particulares que ella comprende.

1. Tanto en la actividad independiente como en la reciprocación, hemos distinguido dos cosas; hemos distinguido la forma de la reciprocación y su materia; y según esta distinción, hemos distinguido igualmente una actividad independiente, que determina la forma, de otra distinta que en la reflexión es determinada por la materia. La proposición que vamos a discutir no debe ser sometida a examen precisamente en el modo en que está establecida; porque cuando hablamos ahora de reciprocación, queda la duda de si nos referimos a su forma o a su materia: lo mismo ocurre con la actividad independiente. Es preciso, pues, que en las dos queden previamente conciliados ambos sentidos; pero esto sólo puede ocurrir por medio de la síntesis de determinación recíproca. Por tanto, en la proposición establecida tienen que estar comprendidas las tres proposiciones siguientes:

α) La actividad que es independiente de la forma de la reciprocación determina la actividad que es independiente de la materia, y a la inversa; o sea, ambas se determinan mutuamente y son conciliadas sintéticamente.

[1] *Original*: Beides, der Wechsel und die von ihm unabhängige Thätigkeit, sollen sich selbst gegenseitig bestimmen.

β) La forma de la reciprocación determina la materia de ésta y a la inversa; o sea, ambas se determinan mutuamente y son conciliadas sintéticamente. Y sólo ahora se puede explicar y comprender la proposición:

γ) La reciprocación (como unidad sintética) determina la actividad independiente (como unidad sintética), y a la inversa; es decir: ambas se determinan mutuamente y son conciliadas sintéticamente.

α) Aquella actividad que debe determinar la *forma* de la reciprocación, o la reciprocación *como tal*, y ser empero completamente independiente de ella, [167] es un *tránsito*, *como* tránsito (no como acción en general), desde uno de los miembros comprendidos en la reciprocación al otro; la actividad que determina la *materia* de la misma es de tal índole que pone en los miembros aquello que hace posible transitar de uno al otro. Esta última actividad nos da el elemento X antes buscado, el cual está contenido en los dos miembros de la reciprocación, y *solamente* puede estar contenido *en los dos miembros*, pero no en uno solo; esto hace que no nos podamos contentar con la posición de un solo miembro (de la realidad o de la negación), sino que nos obliga a poner a la vez el otro miembro, porque muestra el estado incompleto del uno sin el otro; esto es lo que persigue y tiene que perseguir la unidad de la conciencia, si es que en ella no debe producirse ningún *hiatus*; se trata, pues, también del *indicador* de la conciencia. La primera actividad es la conciencia misma, en tanto que persigue este X más allá de los miembros de la reciprocación. Es una, aunque de ella brote la reciprocación de sus objetos –estos miembros–; y si debe ser una, necesariamente tiene que brotar de ella reciprocación.

Decir que la primera determina a la segunda significaría: el mismo transitar fundamenta aquello a donde se transita; el tránsito es posible por el mero transitar <(una tesis idealista)>. Decir que la segunda determina a la primera significaría: aquello a donde se transita fundamenta el tránsito como acción; por el mismo hecho de que aquel es puesto, el tránsito mismo es inmediatamente puesto <(una tesis dogmática)>. Decir que ambas se determinan mutuamente significa entonces: por el mero transitar se pone en los miembros de la reciprocación aquello que hace posible el tránsito; y por el hecho mismo de que estos miembros son puestos como miembros de reciprocación, se establece entre ellos la reciprocación. El tránsito es posible por el hecho de que acaece; y sólo es posible en la medida en que efectivamente acaece. Está fundamentado por sí mismo; acaece simplemente porque acaece: [168] es una acción absoluta sin ningún fundamento de determinación y sin ninguna condición exterior a ella misma. El fundamento de que se transite de un miembro a otro estriba en la conciencia misma y no fuera de ella. La conciencia, simplemente porque es conciencia, tiene que hacer este trán-

sito; y si no hiciera este tránsito, se produciría en ella un *hiatus*, simplemente porque entonces ella no sería una conciencia.

β) La forma y la materia de la reciprocación deben determinarse mutuamente.

Como acabamos de recordar, distinguimos la *reciprocación* y la *actividad que ella presupone*, por el hecho de que hacemos abstracción de esta actividad (por ejemplo: de la actividad de una inteligencia observadora que pone en su propio entendimiento los miembros de la reciprocación como elementos que deben estar en reciprocación). Los miembros de la reciprocación son pensados como elementos que por sí mismos están en reciprocación. Se transfiere a las cosas lo que tal vez sólo se da en nosotros. Veremos más adelante en qué medida es válida o no esta abstracción.

En esta perspectiva, son los mismos miembros los que reciprocan. La mutua *imbricación* de ambos entre sí constituye la *forma*; hacer y padecer –lo que en ambos hay de inmediato en ese imbricar y dejarse-imbricar– constituye la *materia* de la reciprocación. Para ser breves la llamaremos la *relación* mutua de los miembros de la reciprocación. Aquella imbricación debe determinar la relación de los miembros; o sea, la relación debe ser determinada inmediatamente por la mera imbricación, por la imbricación *como tal*, sin ninguna otra determinación, y a la inversa; la relación de los miembros de la reciprocación debe determinar su imbricación; o sea, en virtud de la mera relación, y sin ninguna otra determinación, queda puesto que los miembros se imbrican entre sí. Por la mera relación, en tanto que es pensada aquí como determinante *antes* de la reciprocación, su imbricación está ya puesta (no es por ventura un accidente sin el que estos miembros podrían [169] también existir); y por su imbricación, pensada aquí como determinante antes de la relación, es a la vez puesta su relación. Su imbricación y su relación son una sola y misma cosa. 1) Los miembros se relacionan entre sí de tal manera que están en acto de reciprocación; y fuera de ésta no poseen en absoluto relación mutua. No son en general puestos, si no son puestos en acto de reciprocación. 2) En virtud de que, *según* la mera *forma*, se pone entre estos miembros una reciprocación, precisamente una reciprocación *en general*, queda determinada completamente a la vez la materia de esta reciprocación, es decir, su índole, la *cantidad* de hacer-padecer puesta por ella, etc., y, queda determinada sin necesidad de ulterior intervención. Los miembros *reciprocan* necesariamente; y reciprocan de una sola manera posible y determinada, simplemente en virtud de *que* reciprocan. Si *estos* miembros son puestos, es puesta entonces una reciprocación determinada; y si esta reciprocación determinada es puesta, entonces ellos son puestos. Estos miembros y esta reciprocación determinada son una y la misma cosa.

γ) La actividad independiente (como unidad sintética) determina la reciprocación (como unidad sintética), e inversamente; o sea, ambas se determinan mutuamente y son conciliadas sintéticamente.

La actividad, como actividad sintética, es un *tránsito* absoluto; la reciprocación es una imbricación absoluta completamente determinada por sí misma. Decir que la actividad determina la reciprocación significaría: que la imbricación de los miembros de la reciprocación es puesta exclusivamente porque ocurre un tránsito. Decir que la reciprocación determina la actividad significaría: que de igual manera que los miembros se imbrican, la actividad tiene que transitar necesariamente de uno al otro. Decir que ambas se determinan mutuamente significa: que si una de ellas es puesta, es puesta también la otra, e inversamente; se puede y se tiene que pasar de un término de la comparación al otro. Todo esto no constituye más que una sola y misma cosa. Pero la totalidad es absolutamente puesta; se fundamenta en sí misma. [170]

Con el fin de hacer más patente esta proposición y mostrar su importancia, apliquémosla a las proposiciones que están comprendidas en ella.

La actividad que determina la forma de la reciprocación determina todo aquello que se presenta en la reciprocación, e inversamente, todo lo que se presenta en la reciprocación determina la actividad. La simple reciprocación, según su forma, –es decir, la imbricación de los miembros entre sí– no es posible sin la acción del tránsito; la imbricación misma de los miembros de la reciprocación es puesta por el tránsito. Inversamente, el tránsito es puesto por la imbricación de los miembros de la reciprocación; hay necesariamente tránsito en la medida en que los miembros son puestos en acto de imbricar. Si no hay imbricación, no hay tránsito; si no hay tránsito no hay imbricación: imbricación y tránsito son una sola y misma cosa, y sólo se distinguen en la reflexión. Además esta misma actividad determina el material de la reciprocación; sólo por el tránsito necesario, los miembros de la reciprocación son puestos *como* tales, y en virtud de que *únicamente* son puestos como tales, son puestos en general; y a la inversa, la actividad que opera el tránsito y que debe operarlo, es puesta en la medida en que los miembros de la reciprocación son puestos como tales. Así pues, se puede voluntariamente partir de uno cualquiera de los diferentes momentos; en cuanto uno es puesto, también lo son los otros tres. La actividad que determina el material de la reciprocación, determina toda la reciprocación; ella pone el fin del tránsito, y precisamente por esto tiene que darse el tránsito; pone, pues, la actividad de la forma, y por ella todo lo demás.

Por tanto, la actividad revierte en sí misma por medio de la reciprocación; y la reciprocación revierte en sí misma por medio de la actividad. Todo se reproduce a sí mismo y por consiguiente no hay *hiatus* posible; a partir de

un miembro cualquiera se puede llegar a todos los demás. La actividad de la forma determina la de la materia; ésta determina la materia de la reciprocación, esta materia su forma; la forma de la reciprocación determina a su vez [171] la actividad de la forma; y así sucesivamente. Todos los momentos constituyen un solo y mismo estado sintético. La acción revierte en sí misma describiendo un círculo. Pero el círculo completo es absolutamente puesto. Es porque es, y no se le puede dar un fundamento más elevado.

A continuación veremos la aplicación de esta proposición.

2. Ahora conviene aplicar a los casos particulares que ella comprende la proposición: la reciprocación y la actividad –considerada hasta aquí como independiente de aquella– deben determinarse mutuamente. En primer lugar, se aplicará:

a) *al concepto de causalidad*. Indagaremos la síntesis, postulada por ello, siguiendo el esquema que acaba de establecerse: α) En la reciprocación de la causalidad, la actividad de la forma determina la de la materia, e inversamente. β) En esta reciprocación, la forma de la reciprocación determina su materia, e inversamente. γ) La actividad conciliada sintéticamente determina la reciprocación conciliada sintéticamente, y a la inversa: en otros términos, ellas mismas son sintéticamente conciliadas.

α) La actividad que debe ser supuesta para que sea posible la reciprocación postulada en el concepto de causalidad, según su mera forma, es *una transferencia, un poner por un no-poner*: en virtud de que (desde un cierto punto de vista) *no* se pone, (desde otro punto de vista) se *pone*[1]. La actividad *de la materia* de la reciprocación debe ser determinada por esta actividad *de la forma*. La actividad de la materia era una actividad independiente propia del *no-yo*; el miembro del que partía la reciprocación, un padecer en el *yo*, sólo se hacía posible por esta actividad. Decir que esta actividad es determinada, fundada y puesta por la otra significa evidentemente que esta actividad del *no-yo* mismo es puesta por la primera actividad en virtud de su función de poner; y sólo es puesta *en la medida en que* algo *no* es puesto. (No tenemos que buscar aquí qué es lo que puede ser este no-puesto). [172] Así, a la actividad del *no-yo* se atribuye una esfera limitada; y esta esfera es la actividad de la forma. El *no-yo* no es agente, sino en tanto que es puesto como agente por el *yo* (al cual pertenece la actividad de la forma) en virtud de un no-poner. Si no hay un poner por un no-poner, tampoco hay actividad del *no-yo*, y a la inversa: la actividad de la materia –es decir, la actividad inde-

---

[1] *Original*: Die zum Behuf der Möglichkeit des im Begriffe der Wirksamkeit postulirten Wechsels vorauszusetzende Thätigkeit ist der blossen Form nach ein Übertragen, ein Setzen durch ein Nicht-Setzen: dadurch dass (in einer gewissen Rücksicht) nicht gesetzt wird, wird (in einer gewissen anderen Rücksicht) gesetzt.

pendiente propia del *no-yo*– debe fundamentar y determinar la actividad de la forma –es decir, la transferencia, el poner por un no-poner. Mas según todo lo anterior, esto significa claramente que esa actividad debe determinar el tránsito como un *trán*-sito; ella debe poner aquel X; dicho X indica el estado incompleto de un miembro y obliga por tanto a poner este miembro como miembro de una reciprocación; y por medio de éste obliga aún a poner otro con el cual esté en reciprocación. Este miembro es el padecer *como* padecer. Por tanto, el *no-yo* fundamenta el *no*-poner; y mediante esto determina y contradice la actividad de la forma. Ésta pone por un no-poner, y no en absoluto de otro modo distinto; pero el no-poner está sometido a la condición de una actividad del *no-yo*, y por consiguiente toda la acción postulada. El poner por un no-poner está incluido en la esfera de una actividad del *no-yo*. Si no hay actividad del *no-yo*, tampoco hay poner por un no-poner.

(Estamos, pues, aquí en presencia del conflicto suscitado antes, aunque se haya suavizado un poco. El resultado del primer modo de reflexión fundamenta un idealismo dogmático: *Toda realidad del no-yo es sólo una realidad transferida desde el yo.* El resultado del segundo modo de reflexión fundamenta un realismo dogmático: *no puede haber transferencia si no se presupone ya una independiente realidad del no-yo, una cosa en sí*. La síntesis que ahora se debe establecer, por lo menos tiene entonces que resolver el conflicto e indicar [173] el camino intermedio entre el idealismo y el realismo)[1].

Estas dos proposiciones tienen que ser conciliadas sintéticamente; en otros términos, es necesario considerarlas como una sola y misma proposición. Esto ocurre de la manera siguiente: todo lo que en el *no-yo* es hacer, es padecer en el *yo* (en virtud del principio de oposición); es, pues, posible poner un padecer del *yo* en lugar de un hacer del *no-yo*. De este modo, en el concepto de causalidad –en virtud de la síntesis postulada– el padecer del *yo* y el hacer del mismo –el no-poner y el poner– son completamente una y la misma cosa. En este concepto expresan una misma cosa las proposiciones: "el *yo* no pone algo en sí" y "el *yo* pone algo en el *no-yo*": no indican acciones diferentes, sino una sola y misma acción. Una no fundamenta a la otra, ni es fundamentada por ella: ambas son, pues, una.

---

[1] *Original*: (Hier haben wir denn den oben gerügten Widerstreit, nur um ein weniges gemildert, ganz in der Nähe. Das Resultat der ersteren Art zu reflectiren begründet einen dogmatischen Idealismus: alle Realität des Nicht-Ich ist lediglich eine aus dem Ich übertragene. Das Resultat der zweiten Art zu reflectiren begründet einen dogmatischen Realismus: es kann nicht übertragen werden, wenn nicht schon eine unabhängige Realität des Nicht-Ich, ein Ding an sich, vorausgesetzt ist. Die jetzt aufzustellende Synthesis hat demnach nichts geringeres auf sich, als das, den Widerstreit zu lösen, und den Mittelweg zwischen Idealismus und Realismus aufzuzeigen).

Reflexionemos más sobre esta proposición. Ella contiene las siguientes: a) El *yo* no pone algo en sí, o sea, el *yo* pone algo en el *no-yo*. b) Lo así puesto en el *no-yo*, es precisamente lo que *no* pone o niega lo no-puesto en el *yo*. La acción retorna sobre sí misma; en tanto que el *yo no* debe poner algo en sí, él mismo es *no-yo*. Pero como él tiene que ser, entonces tiene que poner: y como no debe poner en el *yo,* tiene que poner en el *no-yo*. Mas por rigurosamente que esta proposición haya sido demostrada, el entendimiento común del hombre continúa no obstante sublevándose contra ella. Nosotros queremos buscar el fundamento de esta resistencia, para poder al menos relegar las exigencias del entendimiento común del hombre hasta que nos sea posible satisfacerlas efectivamente, indicando la región en la que ellas imperan.

Es claro que la significación de la palabra *poner* encierra un doble sentido dentro de las dos proposiciones arriba establecidas. Esto lo siente el sentido común del hombre [174] y de ahí su resistencia. Decir que el *no-yo no* pone o niega algo en el *yo,* significa que: para el *yo* el *no-yo* no es en general ponente, sino sólo anulante; por tanto, en este sentido es opuesto al *yo* según la *cualidad* y es el *fundamento real* de una determinación del *yo.* Pero decir que el *yo* no pone algo en el *yo,* no significa que: el *yo* no es en general ponente; es en verdad ponente, porque al no poner algo, lo pone como negación; aquello significa más bien que: el *yo* es solamente *en parte* no-ponente. En consecuencia el *yo* es opuesto a sí mismo no según la cualidad, sino únicamente según la *cantidad*; así pues, no es más que el *fundamento ideal* de una determinación en sí mismo. "El *yo* no pone algo en sí mismo" y "el *yo* pone lo mismo en el *no-yo*" son una sola y misma cosa: el *yo* es, pues, fundamento de la realidad del *no-yo,* del mismo modo que es fundamento de una determinación en sí mismo, de su padecer; no es más que el *fundamento ideal.*

Lo puesto en el *no-yo idealiter* simplemente, debe convertirse *realiter* en el fundamento de un padecer en el *yo;* el fundamento ideal debe convertirse en fundamento real, <y esto no puede captarlo la inclinación dogmática que hay en el hombre>[1]. Podríamos ponerlo en gran embarazo si le concediéramos que hay un *no-yo* que es fundamento real –en la misma significación en que él quiere entenderlo– y que actúa sobre el *yo* sin ninguna intervención de este último, si le concediéramos que el *no-yo* es una materia, que tendría que haber sido ya creada y entonces preguntáramos: ¿Cómo debe convertirse entonces el fundamento real en un fundamento ideal? Pues es preciso que lo llegue a ser, si un padecer debe ser puesto en el *yo* y llegar

---

1 *N. del T.*– En A y B dice: "y esto es lo que no quiere comprender el sentido común de la humanidad".

por la representación a la conciencia. Justamente la respuesta a esta cuestión presupone, como la anterior, un encuentro inmediato del *yo* y del *no-yo*; a esta cuestión no pueden darnos una respuesta [175] sólida ni el sentido común ni sus defensores. Ambas cuestiones se responden por medio de nuestra síntesis; y sólo se las puede responder por una síntesis; o sea, una cuestión sólo puede resolverse mediante la otra, y viceversa.

Así pues, el sentido profundo de la anterior síntesis es el siguiente: *fundamento real y fundamento ideal son uno y el mismo en el concepto de causalidad* (es decir, en todos los casos, puesto que sólo en el concepto de causalidad se da un fundamento real). Esta proposición, que fundamenta al idealismo crítico y concilia por él al idealismo y al realismo, se resiste a entrar en la cabeza de los hombres; pero debajo de esa resistencia hay una falta de abstracción.

Pues cuando varias cosas fuera de nosotros son referidas unas a otras por el concepto de causalidad, el fundamento real de su referibilidad se distingue –veremos oportunamente si con razón o sin ella– del fundamento ideal de la misma. Debe haber en las cosas en-sí algo que sea independiente de nuestra representación y que las permita imbricarse unas en otras, sin ninguna intervención de nuestra parte; pero el fundamento de que *nosotros* las refiramos unas a otras debe encontrarse en nosotros, por ejemplo en nuestra sensación. Igualmente ponemos nuestro *yo* fuera de nosotros <fuera del *ponente*, *como un yo en sí*>, como una cosa existente sin nuestra intervención, ¡y quién sabe cómo!; y entonces sin ninguna intervención nuestra, otra cosa debe actuar sobre él, de la misma manera que, por ejemplo, el imán actúa sobre un trozo de hierro[1]. [176]

Pero el *yo* no es nada fuera del *yo;* sino que él mismo es el *yo*. Si la esencia del *yo* consiste única y exclusivamente en que él se pone a sí mismo, entonces *ponerse* y *ser* son para él una y la misma cosa. El fundamento real y el fundamento ideal son una misma cosa en el *yo*. Inversamente, *no-ponerse*

---

[1] La observación siguiente se dirige menos a mis oyentes que a mis otros lectores, los eruditos y los filósofos, en cuyas manos este libro quizás puede caer. La mayor parte de los hombres serían más fácilmente inducidos a considerarse como un trozo de lava en la luna que a tenerse por un *yo*. Por esto no han comprendido a KANT y no han presentido su genio; por esto no se comprenderá esta exposición, a pesar de llevar acuñada en su frente la condición de todo filosofar. Aquel que acerca de esta cuestión no está aún de acuerdo consigo mismo, no comprende una filosofía fundamental y no necesita de ella. La naturaleza, de la cual es una máquina, le conducirá sin su participación a todos los asuntos que debe realizar. La autonomía pertenece al filosofar, y ésa solamente se la puede dar uno a sí mismo. No debemos pretender ver sin ojos; pero, tampoco debemos afirmar que los ojos ven.

<Cuando apareció por primera vez esta nota hubo mucha burla acerca de ella en el círculo del autor: provenía de algunos que se sintieron aludidos por ella. Yo bien hubiera querido borrarla actualmente; pero he recordado que desgraciadamente todavía es válida.>

y *no-ser* son también una misma cosa para el *yo;* el fundamento real y el fundamento ideal de la negación son también una misma cosa. Expresado esto parcialmente, entonces son una y la misma las proposiciones siguientes: “El *yo no pone* en sí un algo” y “el *yo no es* un algo”.

Decir que algo no *es puesto* (*realiter*) en el *yo*, significa claramente que el *yo no lo pone* en sí (*idealiter*), y a la inversa: el *yo* no *pone* algo en sí, quiere decir que ese algo no es puesto en el *yo.*

Decir que el *no-yo* debe actuar sobre el *yo,* que debe anular algo en éste, significa claramente que el *no-yo* debe anular un poner en el mismo; debe hacer que el *yo* no ponga algo en sí. Si sólo debe ser efectivamente un *yo* aquello sobre lo cual se actúa, entonces la única acción posible sobre éste es la de un no-poner en sí.

Inversamente: decir que debe haber un *no-yo* para el *yo* sólo puede significar que: el *yo* debe poner realidad en el *no-yo*; porque ni hay ni puede haber otra realidad para el *yo* que la que él pone.

Decir que la actividad del *yo* y del *no-yo* son una y la misma, significa que: el *yo no* puede poner algo [177] en sí, sólo porque lo pone en el *no-yo*; y puede poner algo en sí, sólo porque *no* lo pone en el *no-yo*. Pero tan ciertamente como que es un *yo,* el *yo* tiene que poner en general; pero no poner precisamente *en sí*. Igualmente son uno y lo mismo el padecer del *yo* y el padecer del *no-yo*. Decir que el *yo no* pone nada en sí, significa que: algo es puesto en el *no-yo*. Hacer y padecer del *yo* son, pues, uno y lo mismo. Porque en tanto que el *yo no* pone algo en sí, pone eso mismo en el *no-yo*[1]. El hacer y el padecer del *no-yo* son uno y lo mismo. En tanto que el *no-yo* debe actuar sobre el *yo* y anular algo en éste, el *yo* pone eso mismo en el *no-yo*. Y así, la conciliación sintética total queda claramente expuesta. Ninguno de los momentos indicados es el fundamento del otro; sino que son una y la misma cosa.

De aquí resulta que no es posible responder en general a esta cuestión: ¿cuál es el fundamento del padecer en el *yo*?; ni siquiera presuponiendo un hacer del *no-yo* como cosa en sí; pues no hay un mero padecer en el *yo*. Pero sí nos queda además otra cuestión, a saber: ¿cuál es entonces el fundamento de la reciprocación acabada de establecer en su totalidad? No puede responderse que esta reciprocación es puesta, en general, absolutamente y sin ningún fundamento y que el juicio que la pone como existente es un juicio tético: porque sólo el *yo* es absolutamente puesto; pero en el mero *yo* no hay ninguna reciprocación tal. Pero a la vez está claro que un fundamento semejante es inconcebible en la parte teórica de la *Doctrina de la ciencia*, por-

[1] *N. del T.*– En A y B esta última frase está entre paréntesis.

que no está comprendido en su principio fundamental: "El *yo* se pone como determinado por el *no-yo*"; sino que, más bien, está presupuesto por este. Por tanto, si pudiera indicarse un fundamento semejante, tendría que encontrarse más allá de los límites de la parte teórica de la *Doctrina de la ciencia*. [178]

Y entonces queda así establecido de manera precisa el idealismo crítico que rige nuestra teoría. Éste se opone dogmáticamente al realismo y al idealismo dogmáticos, demostrando que ni el mero hacer del *yo* es el fundamento de la realidad del *no-yo*, ni el mero hacer del *no-yo* es el fundamento del padecer en el *yo;* ahora bien, por lo que se refiere a la cuestión cuya respuesta se le pide, a saber: ¿cuál es, pues, el fundamento de la reciprocación admitida entre estos dos miembros?, se resigna con su ignorancia y muestra que la investigación de este asunto está fuera de los límites de la teoría. En su explicación de la representación no parte de una actividad absoluta ni del *yo* ni del *no-yo*, sino de un ser-determinado que es a la vez un determinar, porque en la conciencia no se contiene inmediatamente algo más, ni puede ser contenido. Lo que esta determinación podría determinar a su vez, queda completamente indeciso en la teoría; y esta insuficiencia nos conducirá más allá de la teoría en la parte práctica de la *Doctrina de la ciencia*.

A la vez, la expresión empleada frecuentemente: "actividad del *yo disminuida, limitada, restringida*", se hace totalmente clara. Se designa por esto una actividad que se dirige a algo en el *no-yo*, a un *objeto*, o sea un obrar objetivo. El obrar del *yo* en general, o el poner del mismo, ni es en modo alguno limitado, ni puede serlo; pero su posición *del yo* es limitada en virtud de que él tiene que poner un *no-yo*.

β) En el concepto de causalidad, la forma de la mera reciprocación y la materia de ésta se determinan mutuamente[1].

Hemos encontrado anteriormente que la mera reciprocación en general podía distinguirse de la actividad independiente de ella sólo por medio de la reflexión. Si la reciprocación es puesta en los miembros de la reciprocación misma, entonces se hace abstracción de la actividad y la reciprocación [179] es considerada únicamente en sí, y *como* reciprocación. En el momento oportuno se verá cuál de estas maneras de considerar es la justa, o si quizás no lo es ninguna de las dos, aplicada exclusivamente.

En la reciprocación como tal se puede volver a distinguir la forma de ésta de su materia. La forma de la reciprocación es la mera imbricación mutua, como tal, de ambos miembros de la reciprocación. La materia es aquello que en cada uno de los dos hace que puedan y tengan que imbricarse mutua-

---

[1] *Original*: Die Form des blossen Wechsels im Begriffe der Wirksamkeit und die Materie desselben bestimmen sich gegenseitig.

mente. La forma característica de la reciprocación en la causalidad es *una generación por una corrupción* (un devenir por un desaparecer). (Se debe observar bien que es preciso hacer aquí abstracción completa de la sustancia sobre la cual se opera, del sustrato de la corrupción y, por consiguiente, de todas las *condiciones de tiempo*. Si este sustrato es puesto, entonces lo engendrado es en verdad puesto en el tiempo, *en relación con el sustrato*. Pero es necesario hacer abstracción de ello, por duro que pueda encontrarlo la imaginación, porque la sustancia no entra en la reciprocación; sólo entran en la reciprocación lo *sobrevenido* en la sustancia y lo *rechazado* y *negado* por lo sobrevenido, y sólo se trata de aquello que entra en la reciprocación, en tanto que entra en ella. Por ejemplo, "*X* anula -*X*": -*X* era ciertamente *antes de* ser negado; si debe ser considerado como existente, entonces tiene que ser en verdad puesto en un tiempo precedente, mientras que *X*, por el contrario, tiene que ser puesto en el momento siguiente. Pero justamente -*X* debe ser pensado no como existente, sino como *no-existente*. Ahora bien, la existencia de *X* y la no-existencia de -*X* no se sitúan en modo alguno en tiempos distintos, sino que son *en el mismo momento*. Entonces no están en modo alguno en el tiempo, si no hay nada que nos obligue a poner este momento en el seno de *una serie* de momentos). La materia de la reciprocación que se debe investigar es *oposición esencial* (incompatibilidad en la cualidad). [180]

Que la forma de esta reciprocación debe determinar su materia, significa que los miembros de la reciprocación son esencialmente opuestos porque y en la medida en que se anulan mutuamente. La anulación mutua (efectiva) determina la esfera de la oposición esencial. Si los miembros no se anulan, no son esencialmente opuestos entre sí (*essentialiter opposita*). Ésta es una paradoja contra la que vuelve a surgir el malentendido antes indicado. A primera vista podría creerse, en efecto, que aquí se ha concluido procediendo de lo contingente a lo esencial; así podría concluirse procediendo de una anulación actual a una oposición esencial; pero no se podría concluir inversamente de una oposición esencial a una anulación actual: para esto se tendría que añadir todavía una condición, precisamente el influjo inmediato de los dos términos entre sí (por ejemplo: en los cuerpos, la presencia en el mismo espacio). Dos miembros esencialmente opuestos podrían estar aislados y sin conexión alguna; entonces no serían menos opuestos y, por consiguiente, aún no se anularían. Vamos a indicar en seguida la fuente de este malentendido y el medio de hacerlo desaparecer.

Decir que la materia de esta reciprocación debe determinar su forma significa: que el estado de oposición esencial determina la anulación mutua; los miembros sólo pueden anularse mutuamente bajo la condición de ser esencialmente opuestos y en la medida en que lo son. Si la anulación actual es

puesta en general precisamente en la esfera del estado de oposición, pero no es esta esfera la que por ventura ella debe llenar, sino sólo una esfera más restringida comprendida en esta primera y cuya línea de limitación determina la condición suplementaria del influjo efectivo; entonces todos concederán sin vacilar esta proposición; y lo paradójico del caso podría consistir solamente en que ya la establecimos expresamente. Ahora bien:

La materia de la reciprocación y la forma de ésta deben [181] determinarse mutuamente; o sea, la anulación mutua, y también entonces la imbricación, el influjo inmediato, deben resultar de la mera oposición; y la oposición debe resultar de la anulación mutua. Ambas son una y la misma cosa; son opuestas en sí, o se anulan mutuamente. Su influjo y su estado esencial de oposición son una sola y misma cosa.

Reflexionemos aún más sobre este resultado. Lo que es puesto propiamente entre los miembros de la reciprocación por la síntesis intentada es la necesidad de su conexión: ese *X* que indica el estado incompleto de uno de los dos miembros y que sólo puede estar contenido en los dos. Se niega la posibilidad de separar un ser-en-sí de un ser-en-reciprocación: ambos son puestos como miembros de reciprocación y no son puestos en modo alguno fuera de la reciprocación. Se concluye procediendo de la oposición real a la contraposición, o a la oposición ideal, e inversamente: oposición real y oposición ideal son una sola y misma cosa. Lo que el entendimiento común humano encuentra en esto de chocante desaparece en cuanto se recuerda que uno de los miembros de la reciprocación es el *yo*, al cual sólo le *es* opuesto lo que él mismo se contra-*pone*; y el mismo *yo* no *es* opuesto a nada, si no se contra-*pone* a eso. Así pues, este resultado es justamente el anterior, pero bajo una forma distinta.

γ) En la causalidad se determinan mutuamente la actividad, pensada como unidad sintética, y la reciprocación, pensada como unidad sintética, y ellas mismas constituyen una unidad sintética[1].

Podemos llamar a la actividad, como unidad sintética, un *poner mediato*, <(una adjunción mediada)> (tomada la primera palabra en un sentido afirmativo: una posición de realidad mediante una no-posición de la misma); la mera reciprocación, como unidad sintética, [182] consiste en la *identidad de la oposición esencial y de la anulación real.*

1. Decir que la actividad determina la reciprocación, significa que la *mediatez* del poner (de la que propiamente se trata aquí) es la condición y el fundamento de que la oposición esencial y la anulación real sean una y la

---

[1] *Original*: In der Wirksamkeit bestimmen sich gegenseitig die Thätigkeit, als synthetische Einheit gedacht, und der Wechsel, als synthetische Einheit gedacht, und machen selbst eine synthetische Einheit aus.

misma cosa; anulación y oposición son idénticas porque y en tanto que el poner es mediato. a) Si se diera un poner *inmediato* de los miembros que deben estar en reciprocación, entonces oposición y anulación serían distintas. Sean *A* y *B* los miembros de la reciprocación. Suponed que en primer lujar *A* sea =*A* y *B* sea =*B*, pero que en segundo lugar, es decir, según una cantidad determinada, *A* sea también = -*B* y que *B* sea también = -*A*: entonces los dos miembros podrían muy bien ser puestos, según su primera significación, sin anularse por eso. Se haría abstracción de aquello en lo que se oponen; por consiguiente, no serían puestos como esencialmente opuestos (como miembros cuya esencia consiste en el mero estado de oposición), ni como anulándose mutuamente, porque serían puestos *inmediatamente*, independientemente uno del otro. Pero en este caso no serían tampoco puestos como meros términos en reciprocación, sino como realidades en-sí (A = A. § l). Los miembros en reciprocación sólo pueden ser puestos *mediatamente*; *A* es idéntico a -*B* y no es en absoluto algo más; y *B* es idéntico a -*A* y no es en absoluto algo más; la oposición esencial y la anulación recíproca, así como la identidad de ambos, se siguen de esta mediatez del poner. Porque b) Si *A* únicamente es puesto como el contrario de *B* y no es capaz de tener ningún otro predicado, y si *B* únicamente es puesto como el contrario de *A* y no es capaz de tener ningún otro predicado (ni siquiera el predicado *de una cosa*, que la imaginación no acostumbrada aún a la abstracción rigurosa está presta a introducir continuamente), por tanto, si *A* sólo puede ser puesto como real a condición de que *B* no sea puesto y si *B* sólo puede ser puesto como real a condición de que *A* no sea puesto: [183] entonces obviamente su esencia común consiste en que cada uno es puesto por la no-posición del otro, es decir en la *oposición*; y si se hace abstracción de una inteligencia activa que pone, y se reflexiona solamente sobre los miembros de la reciprocación, la esencia de estos consiste en que ellos se anulan mutuamente. Así pues, en tanto que cada término es puesto sólo por la no-posición del otro y no puede en absoluto serlo de otro modo, su oposición esencial y su anulación recíproca son idénticas.

Mas según lo anterior, este es el caso del *yo* y del *no-yo*. El *yo* (considerado aquí como absolutamente activo) sólo puede transferir realidad al *no-yo* si *no* pone ésta en sí mismo; y a la inversa, solamente *no* poniendo realidad en el *no-yo*, puede transferirla en sí mismo. (Una determinación más precisa del *yo* mostrará que este último punto no contradice en modo alguno su realidad absoluta, acabada de establecer; y en parte está claro también que no se trata de una realidad absoluta, sino de una realidad *transferida*). La esencia del *yo* y del *no-yo*, en tanto que ellos deben estar en reciprocación, sólo consiste, pues, en que están opuestos y se anulan mutuamente. De esta suerte:

La *mediatez* del poner (como se verá oportunamente, la ley de la conciencia: *si no hay sujeto, no hay objeto; si no hay objeto, no hay sujeto*), y sólo ella, fundamenta la oposición esencial del *yo* y del *no-yo*, y por ende, tanto toda la realidad del *no-yo* como la del *yo* –en la medida en que la última debe ser ideal en tanto que realidad puesta meramente como *puesta*–; porque la realidad absoluta no se pierde en modo alguno aquí; está en el *ponente*. Por muy lejos que vayamos en nuestra síntesis, no debe esta realidad ser fundamentada a su vez por aquello que ella fundamenta; tampoco puede serlo por el procedimiento autorizado por el principio de fundamento. El fundamento de esa mediatez no se encuentra, pues, en los fragmentos establecidos: [184] en la realidad del *no-yo* y en la realidad ideal del *yo*. Este fundamento tendría que encontrarse en el *yo* absoluto; y esta mediatez tendría que ser absoluta, es decir, fundada en sí misma y por sí misma.

Este modo de discurrir, perfectamente correcto hasta aquí, nos conduce a un nuevo idealismo, aún más abstracto que el precedente. En el idealismo precedente, una actividad puesta en sí era anulada por la naturaleza y por la esencia del *yo*. Esta actividad, en sí perfectamente posible, era anulada simplemente y sin ulterior fundamento; y por esto se hacían posibles un objeto y un sujeto, etc. En aquel idealismo las representaciones *como* tales se desplegaban partiendo del *yo*, de una manera que nos era completamente desconocido e inaccesible; por ventura como en una armonía preestablecida consecuente, es decir, puramente idealista.

En el presente idealismo, la actividad en general contiene inmediatamente en sí su ley: es una actividad mediata, y no otra en absoluto; es absolutamente porque es. Por consiguiente, no es anulada ninguna actividad en el *yo;* se da la actividad mediata y en general no debe de haber una actividad inmediata. Todo lo demás –realidad del *no-yo* y, en esta medida, negación del *yo;* negación del *no-yo* y, en esta medida, realidad del *yo*– es perfectamente explicable a partir de la mediatez de esta actividad. En este idealismo, se despliegan las representaciones a partir del *yo*, según una ley determinada y cognoscible de su naturaleza. Se puede aducir un fundamento para *éstas*, pero no para la *ley*.

Este segundo idealismo anula necesariamente al primero, porque efectivamente explica, a partir de un fundamento superior, aquello que es inexplicable para el primero. El primer idealismo no puede, pues, ser refutado idealísticamente. El principio fundamental de un sistema tal sería el siguiente: *el yo es finito, absolutamente porque es finito.*

Por mucho que pueda elevarse un idealismo semejante, aún no llega hasta donde debe llegarse; hasta lo absolutamente puesto e incondicionado. Ciertamente [185] una finitud debe ser absolutamente puesta; pero, en virtud de su

concepto, todo lo finito debe ser limitado por su opuesto; y la finitud absoluta es un concepto contradictorio en sí mismo.

Para distinguirlos llamaré al primero, que anula algo puesto en sí, idealismo *cualitativo*; y al segundo, que pone originariamente una cantidad limitada, idealismo *cuantitativo*.

2. La mediatez del poner es determinada por el hecho de que la esencia de los miembros de la reciprocación consiste en la mera oposición: ella es posible sólo bajo la condición de los segundos. Si la esencia de los miembros de la reciprocación consiste en algo distinto de la mera oposición, entonces está igualmente claro que por el no-poner de uno –en cuanto a toda su esencia– no es puesto en modo alguno el otro –en cuanto a toda su esencia–; y a la inversa. Pero si su esencia no consiste en nada más, estos términos sólo pueden ser puestos mediatamente, si es que deben ser puestos; esto queda claro a partir de lo que se ha dicho antes.

Pero aquí la oposición esencial, la oposición en sí, es establecida como fundamento de la mediatez del poner. <En este sistema,> la oposición esencial es absolutamente, y no se puede explicar más; la mediatez es fundamentada por ella.

Así como el primer modo de discurrir establece un idealismo cuantitativo, este otro establece un realismo cuantitativo, que conviene distinguir bien del realismo cualitativo antes establecido. En este <último>, por un *no-yo*, poseyendo en sí mismo realidad y siendo independiente del *yo*, acaecía una impresión en el *yo;* por esto, la actividad del *yo* se encontraba rechazada en parte; el puro realista cuantitativo admite su ignorancia sobre esto y reconoce que para el *yo* sólo se da la posición de la realidad en el *no-yo*, en virtud de la ley de fundamento; pero *afirma que hay realmente una limitación del yo*, independiente de cualquier intervención propia del mismo *yo:* ni por una actividad absoluta –como el idealista cualitativo–, ni conforme a una ley fundada en la naturaleza del *yo* [186] –como el idealista cuantitativo–. El realista *cualitativo* afirma la realidad, independiente del *yo*, de un *determinante*; el realista *cuantitativo* afirma la realidad, independiente del *yo*, de una mera *determinación*. Hay en el *yo* una determinación, cuyo fundamento no puede ser puesto en el *yo;* esto es un *factum*, según él: para éste queda cercenada toda investigación sobre el fundamento de tal determinación *en sí*; dicho de otra manera: ésta es para él simplemente y sin ningún fundamento. Ciertamente el realismo cuantitativo, dada la ley de fundamento que en él hay, tiene que referir esta determinación al *no-yo* como su fundamento-real; pero sabe que esta ley sólo está en él y, por esto, no es víctima de ninguna ilusión. Todos verán en seguida que este realismo sólo es lo que antes se ha establecido y llamado idealismo crítico: KANT no ha expuesto otro; y dado

el nivel de reflexión en que se había colocado, no podía, ni quería, establecer otro[1].

Tanto el idealismo cuantitativo –que acaba de ser descrito– como el realismo ahora establecido admiten una finitud del *yo*, pero ambos se distinguen [187] en que el primero admite sólo una finitud absolutamente puesta, mientras que el segundo sólo admite una finitud contingente que no puede ser explicada ulteriormente. El realismo cuantitativo anula al cualitativo, como infundado y superfluo, dado que explica perfectamente sin él –aunque en verdad cometiendo la misma falta– lo que el realismo cualitativo debía explicar: la existencia de un objeto en la conciencia. Digo: "cometiendo la misma falta": en efecto, le es de todo punto imposible explicar cómo una determinación real puede llegar a ser ideal, cómo una determinación existente *en sí* puede llegar a ser una determinación *para el yo ponente*. Se muestra ahora en verdad cómo la mediatez del poner es determinada y fundamentada por el estado esencial de oposición; pero, ¿por medio de qué es fundado entonces el mismo *poner* en general? *Si* debe ser puesto, entonces sólo puede ser en verdad puesto mediatamente; pero el poner en sí es una acción absoluta del *yo* completamente indeterminado e indeterminable en esta función. Por tanto, este sistema se caracteriza por la imposibilidad,

---

1 KANT prueba la idealidad de los objetos a partir de la presupuesta idealidad del tiempo y del espacio. Nosotros, a la inversa, probaremos la idealidad del tiempo y del espacio a partir de la idealidad demostrada de los objetos. KANT necesita de objetos ideales para llenar el tiempo y el espacio; nosotros necesitamos del tiempo y del espacio para colocar los objetos ideales. Por esto, nuestro idealismo, que no es en modo alguno dogmático, sino crítico, da algunos pasos más que el suyo.

No es éste el lugar ni de mostrar –lo que por lo demás es palpable– que KANT *sabía* muy bien lo que *se abstenía de decir*, ni de presentar las razones por las cuales no podía ni quería decir lo que sabía. Los principios aquí establecidos y los que se establecerán aún, se hallan claramente en el fundamento de los suyos, y de ello puede convencerse todo aquel que quiera familiarizarse con el *espíritu* de su filosofía (la cual tendría en verdad derecho a tener espíritu). Ha dicho algunas veces que no quería establecer en sus *Críticas* la doctrina, sino sólo su propedéutica. Es difícil concebir por qué aquellos que maquinalmente repiten lo dicho por él, sólo han rehusado creerlo en esto*.

* *N. del T.*– "Un *organon* de la razón pura sería un conjunto de los principios según los cuales todos los conocimientos puros *a priori* pueden ser adquiridos y realmente establecidos. La detenida aplicación de un *organon* semejante nos proporcionaría un sistema de la razón pura. Mas, como éste es muy solicitado y, sin embargo, no sabemos aún si aquí también es posible en general una ampliación de nuestro conocimiento y en qué casos lo es, resulta que no podemos considerar una ciencia del mero juicio de la razón pura, sus fuentes y límites, más que como la *propedéutica* para el sistema de la razón pura. Ésta no debería llamarse *doctrina*, sino sólo *crítica* de la razón pura y su utilidad sería realmente sólo negativa en consideración de la especulación y serviría, no para la ampliación, sino sólo para la depuración de nuestra razón, y la guardaría de los errores". (*KANT, Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed., *Introducción*, VII, p, 24-25; trad. García Morente, Ed. V. Suárez, 1960, p. 86).

indicada ya frecuentemente, del tránsito de lo limitado a lo ilimitado. El idealismo <cuantitativo> no tiene que combatir esta dificultad, porque anula el tránsito en general; pero dado que pone absolutamente un ser finito, se aniquila por una contradicción manifiesta. Se debe esperar que nuestra investigación tome el mismo camino que antes, y que por la conciliación sintética de estas dos síntesis se muestre un idealismo *crítico* cuantitativo, como vía media entre estos dos modos de explicación.

3. La mediatez del poner y la oposición esencial se determinan mutuamente; ambas llenan una sola y misma esfera y son idénticas[1]. Se ve asimismo de modo claro la manera en que esto tendría que pensarse [188] para poder ser pensado como posible, a saber: *ser y ser-puesto*, relación ideal y relación real, acto de oponer y ser opuesto deben ser una sola y misma cosa. Además la condición bajo la cual esto es posible está igualmente clara, a saber: lo que en la relación está puesto y el ponente deben ser una y la misma cosa; en otros términos: el *yo* es lo que debe ser puesto en la relación. El *yo* debe estar en relación con un término *X* cualquiera –el cual tiene que ser en esta medida necesariamente un *no-yo*–, de tal manera que el *yo* sólo sea puesto por la no-posición del otro término, e inversamente. Pero el *yo,* si es cierto que es un *yo,* sólo puede estar en una cierta relación en la medida en que se pone como estando en esta relación. Así, hablando del *yo,* da lo mismo decir: *es* puesto en esta relación o: él *se pone* en esta relación. Sólo puede ser traspuesto (*realiter*) en ella en la medida en que él se pone (*idealiter*) en ella; y sólo puede ponerse en ella en la medida en que es traspuesto en ella, porque una relación tal no es puesta por el simple *yo,* absolutamente puesto, sino que más bien la contradice.

Desarrollemos más claramente el importante contenido de nuestra síntesis. En efecto es –siempre bajo el presupuesto de la proposición capital de todo el proceso teórico, enunciada al principio de este párrafo, a partir de la cual hemos desarrollado todo cuanto se ha dicho hasta ahora, y no bajo cualquier otro presupuesto– es, digo, una ley para el *yo*, ley de poner sólo mediatamente tanto el *yo* como el *no-yo*; en otros términos: el poner al *yo* sólo por la no-posición del *no-yo* y el poner al *no-yo* sólo por la no-posición del *yo*. (Por consiguiente, el *yo* es en todos los casos absolutamente el *ponente*; pero de esto hacemos abstracción en nuestra investigación actual; el *yo* es lo *puesto* solamente a condición de que el *no-yo* sea puesto como no-puesto, que sea negado). O, expresado en un lenguaje más común: el *yo,* tal como es considerado aquí, es sólo el contrario del *no-yo*, y nada más; y el *no-yo* es solamente el contrario del *yo*, y nada más. [189] Si no hay *tú*, no hay *yo;* si no hay *yo,* no hay *tú*. Por mor de la claridad, llamaremos en

[1] *Original*: Die Mittelbarkeit des Setzens und das wesentliche Entgegenseyn bestimmen sich gegenseitig; beide fühlen Eine und ebendieselbe Sphäre aus und sind Eins.

adelante *bajo este punto de vista*, y únicamente bajo él, al *no-yo objeto* y al *yo sujeto*, aunque aquí no podamos mostrar aún la conveniencia de estas denominaciones. No debe llamarse objeto al *no-yo* independiente de esta reciprocación, ni sujeto al *yo* independiente de ella. Así, el sujeto es aquello que no es objeto, y hasta ahora no posee ningún otro predicado; el objeto es aquello que no es sujeto, y hasta ahora no posee ningún otro predicado.

Si se establece esta ley –sin preguntar ulteriormente por un fundamento– en la base de la explicación de la representación, entonces no hay necesidad, en primer lugar, de admitir un influjo del *no-yo*, como lo hace el realista cualitativo, para fundamentar el padecer dado en el *yo;* en segundo lugar, no hay necesidad tampoco de este padecer (afección, determinación), que es admitido por el realista cuantitativo, para explicar la representación. Suponed que el *yo*, en virtud de su esencia, tenga que poner en general; ésta es una proposición que demostraremos en la próxima síntesis fundamental. Ahora bien, sólo puede él poner o el sujeto o el objeto, y sólo puede poner ambos mediatamente. Si debe poner el objeto, entonces anula necesariamente el sujeto y surge en él un padecer; él refiere necesariamente este padecer a un fundamento real en el *no-yo*, y así surge la representación de una realidad del *no-yo*, realidad independiente del *yo*. O, si pone el sujeto, entonces anula necesariamente el objeto puesto y aún esta vez surge un padecer, que es referido a un hacer del sujeto y que genera la representación de una realidad del *yo*, realidad independiente del *no-yo*; (la representación de una libertad del *yo*, que en el modo de nuestro discurrir actual sólo es en verdad una libertad *meramente representada*). Así, el padecer (ideal) del *yo* y la actividad independiente (ideal) del *yo*, lo mismo que los del *no-yo*, [190] son perfectamente explicados y fundamentados a partir del término medio, tal como ciertamente debe acaecer en virtud de la ley de la síntesis.

Pero, dado que la ley establecida es obviamente una *determinación* (de la actividad del *yo*, *como* tal), tiene que poseer un *fundamento* y la *Doctrina de la ciencia* ha de indicar ese fundamento. Ahora bien, si no se introduce –como sin embargo es debido– un término medio por una nueva síntesis, se puede buscar este fundamento en *los momentos que limitan inmediatamente esta determinación*: el *poner* del *yo* o su *padecer*. El idealista cuantitativo, que hace de esa ley la ley de poner en general, admite como fundamento de esta determinación el primer momento; el realismo cuantitativo, que deriva esa ley del padecer del *yo*, admite como fundamento el segundo momento. Según el idealista cuantitativo, esta ley es una ley subjetiva e ideal, que tiene su fundamento sólo en el *yo;* según el realista cuantitativo, es una ley real y objetiva, la cual no tiene su fundamento en el *yo*. En lo referente a la cuestión de saber dónde puede tener fundamento esta ley y si posee un fundamento en general, queda cortada la investigación. Ciertamente la afección

del *yo*, establecida como inexplicable, tiene que ser referida a una realidad del *no-yo* que la produzca; mas esto sólo ocurre en virtud de una ley del *yo* explicable y explicada precisamente por medio de la afección.

El resultado de la síntesis que acabamos de establecer, muestra que ambos se equivocan; esta ley no es ni una ley meramente subjetiva e ideal, ni meramente objetiva y real, sino que su fundamento tiene que encontrarse a la vez en el sujeto y en el objeto. En lo que se refiere a la cuestión de saber cómo se encuentra en ellos, queda por de pronto cercenada la investigación y confesamos nuestra ignorancia sobre esto; éste es, pues, el idealismo crítico-cuantitativo cuyo establecimiento prometíamos más arriba. Pero como la tarea que antes se ofreció no está totalmente resuelta y como tenemos aún por delante varias síntesis, debería ser posible decir próximamente algo más preciso sobre este modo de fundamentación.

b) *Apliquemos ahora al concepto de sustancialidad* el mismo tratamiento que al concepto de causalidad; [191] conciliemos sintéticamente la actividad de la forma y de la materia; después la forma de la mera reciprocación con su materia; y por último, unas con otras las unidades sintéticas así constituidas.

α) Comencemos por la actividad de la forma y de la materia (se presupone conocido el sentido en que estas expresiones deben ser consideradas, dado lo que precede).

El punto capital que propiamente interesa aquí, tanto en este momento como en los sucesivos, es comprender con rectitud y precisión *lo característico* de la sustancialidad <(por su oposición a la causalidad)>.

Según lo anterior, la actividad de la forma en esta reciprocación particular es un no-poner por un poner absoluto; la posición de algo como *no puesto* por la posición de otro algo como *puesto*; negación por afirmación. Así pues, lo no-puesto debe también ser puesto, debe ser puesto como no-puesto. No debe, pues, como en la reciprocación de causalidad, ser *aniquilado* en general, sino solamente ser *excluido* de una esfera determinada. Por tanto, no es negado por *el poner en general*, sino solamente por un poner *determinado*. Por este poner, que es determinado en esta función suya y que, por eso, es igualmente determinante como actividad objetiva, *lo puesto* (como puesto) tiene igualmente que ser determinado, o sea, tiene que ser puesto en una esfera determinada, como llenándola.

Y así se puede inteligir cómo por medio de un poner semejante puede ser puesto un algo distinto como *no* puesto; esto otro es no-puesto sólo *en esta esfera*; y justamente por esto no es puesto en ella, o está excluido de ella, porque lo puesto en ella debe *llenarla*. Mas lo excluido no es puesto de ningún modo por esta acción en una esfera determinada; su esfera no adquiere en absoluto por esto otro predicado más que uno negativo; *no* es *esta* esfera.

La cuestión de saber qué clase de esfera es y si se trata en general de una esfera determinada, queda [192] por tanto completamente indecisa. Así, *el carácter determinado de la actividad formal en la determinación recíproca por sustancialidad es la exclusión de una esfera que está determinada, que está llena, que posee en este respecto totalidad* (de lo contenido en ella).

La dificultad aquí estriba obviamente en que lo excluido =*B* es ciertamente puesto y solamente *no* es puesto en la esfera de *A*; pero la esfera de *A* debe ser puesta como totalidad absoluta: de aquí debería seguirse que *B* no puede ser puesto en general. Por consiguiente, la esfera de *A* tiene que ser puesta a la vez como totalidad y como no-totalidad; en relación a *A*, es puesta como totalidad; en relación al *B* excluido, es puesta como no-totalidad. Ahora bien, la esfera del mismo *B* no es determinada; sólo está determinada negativamente, como la esfera *no-A*. Si se toma desde todos los aspectos, *A* sería por consiguiente puesto como parte determinada –y, en esta medida, como parte total y completa– de un todo indeterminado – y en esta medida, incompleto–. La posición de una *esfera superior, que comprenda en sí a las dos: a la esfera determinada y a la indeterminada*, sería aquella actividad gracias a la cual sería posible la actividad formal que se acaba de establecer; sería, pues, la actividad *de la materia*, que nosotros buscamos.

(Suponed en movimiento el trozo de hierro determinado =*C*. Ponéis sin más el hierro, tal como es puesto según su simple concepto = *A* (conforme al principio A =A, § l), como totalidad absoluta; no encontráis en la esfera de éste el movimiento = *B;* así pues, poniendo *A*, excluís *B* de su esfera. Pero si no anuláis el movimiento de un pedazo de hierro = *C*, es que no queréis en modo alguno negar su posibilidad; la ponéis, pues, en una *esfera indeterminada* fuera de la esfera de *A*, porque no *sabéis en modo alguno bajo qué condición y por qué fundamento puede moverse el pedazo de hierro = C*. La esfera *A* es la totalidad del hierro y no es también esta totalidad, puesto que el movimiento de *C*, que es también hierro, no está comprendido en ella. Debéis, pues, trazar una esfera superior alrededor de las dos, que comprenda a la vez al hierro móvil y al hierro inmóvil. En tanto que el hierro llena esta esfera superior es sustancia; (y no, como se cree erróneamente de una manera habitual, en tanto que llena la esfera *A* como tal; en este respecto, es, una cosa[1] <determinada para sí por medio de su mero concepto, según el principio A = A)>; movimiento y no-movimiento son sus accidentes. Tendremos ocasión de ver que el no-movimiento se le atribuye en un sentido diferente de aquel en que le es atribuido el movimiento; veremos también cual es el fundamento de esto).

---

1 *N. del T.*– En A y B: “cosa en sí”.

Decir que la actividad de la forma determina la de la materia significaría: una esfera más abarcadora, pero indeterminada, sólo puede ser puesta en la medida en que algo es excluido de la totalidad absoluta y es puesto como no-contenido en ella. Una esfera superior sólo es posible bajo la condición de una exclusión efectiva; si no hay exclusión, no hay esfera más abarcadora; en otros términos: si no hay accidente en el *yo,* tampoco hay *no-yo*. El sentido de esta proposición es inmediatamente claro; añadiremos solamente algunas palabras referentes a su aplicación. El *yo* es originariamente puesto, como *autoponente*; y la *autoposición* llena en este sentido la esfera de su realidad absoluta. Si pone un objeto, esta posición objetiva debe ser excluida de tal esfera *y puesta en la esfera opuesta de la no-autoposición*. Posición de un objeto y no-autoposición tienen idéntico sentido. El presente razonamiento parte de esta acción; sostiene que el *yo* pone un objeto, o que excluye algo de sí únicamente porque lo excluye y sin otro fundamento superior; la esfera superior del *poner en general* (se hace abstracción de saber si es el *yo* o el *no-yo* el que es puesto) sólo es posible por esta exclusión. Es claro que este modo de discurrir es idealista y que concuerda con el idealismo cuantitativo antes establecido, [194] según el cual el *yo* pone algo como un *no-yo*, simplemente porque lo pone. Por consiguiente, en un sistema tal, el concepto de sustancialidad tendría que ser explicado como acaba de serlo. Queda además claro en general que la *autoposición* se presenta en una doble relación a la cantidad; por una parte, como totalidad absoluta, por otra, como parte determinada de una magnitud indeterminada. Esta proposición debería tener más tarde las más importantes consecuencias. Asimismo, está claro que por sustancia no se debe significar lo *duradero*, sino lo *omniabarcador*. La nota de duradero le conviene a la sustancia sólo en un sentido muy derivado.

Decir que la actividad de la materia determina y condiciona la de la forma significaría que la esfera más abarcadora, en cuanto que es más abarcadora (por tanto, con las esferas del *yo* y del *no-yo*, que le están subordinadas) es simplemente puesta; y esto es lo que hace primariamente posible la exclusión como acción efectiva del *yo* (con otra condición que se debe añadir aún). Queda claro que este modo de discurrir conduce a un realismo, y precisamente a un realismo cualitativo. El *yo* y el *no-yo* son puestos como opuestos: el *yo* es en general *ponente*; el que *se ponga* bajo cierta condición, justamente la de *no* poner el *no-yo*, es contingente y determinado por el fundamento del poner en general, que no estriba en el *yo*. En este modo de discurrir, el *yo* es un ser representante, que tiene que guiarse por la naturaleza de las cosas en sí.

Pero ninguno de estos dos modos de discurrir debe valer, sino que ambos deben modificarse mutuamente entre sí. En virtud de que el *yo* debe excluir algo de sí mismo, debe haber y ser puesta una esfera superior; y en virtud de

que hay y es puesta una esfera superior, el *yo* tiene que excluir algo de sí. Brevemente: hay un *no-yo*, porque el *yo* se opone algo; y el *yo* se opone algo, [195] porque hay un *no-yo*, y es puesto. Ninguno de los dos fundamenta al otro, pero ambos son una sola y misma acción del *yo;* y solamente pueden distinguirse en la reflexión. Es inmediatamente claro que este resultado es idéntico a la proposición establecida antes: el fundamento ideal y el fundamento real son uno y lo mismo: y ese resultado puede explicarse a partir de esto; así pues, el idealismo crítico queda establecido tanto por el resultado actual como por la proposición enunciada.

β) La forma de la reciprocación en la sustancialidad y la materia de dicha reciprocación deben determinarse mutuamente.

La forma de la reciprocación consiste en el mutuo excluir y ser-excluido de los miembros de la reciprocación entre sí. Si *A* es puesto como totalidad absoluta, entonces *B* es excluido de la esfera de ése y puesto en la esfera *B* indeterminada, pero determinable. Inversamente, así como *B* es puesto, (reflexionando sobre *B* como puesto), *A* es excluido *de la totalidad absoluta*; justamente la esfera *A* ya no es entonces totalidad absoluta<, no está ya subsumida bajo el concepto de ésta, la esfera *A* no es, pues, ya totalidad absoluta>, sino que es con *B* a la vez parte de una esfera indeterminada, pero determinable. Es preciso fijarse bien en este punto y comprenderlo correctamente porque todo depende de él. Así, la forma de la reciprocación es la mutua exclusión que sufren los miembros en reciprocación de la totalidad absoluta.

(Poned el hierro en general y en sí; así obtendréis un concepto determinado y completo, que llena su esfera. Poned el hierro en estado de movimiento; así obtenéis una nota que no está comprendida en ese concepto y que por consiguiente está excluida de él. Pero atribuyendo este movimiento al hierro, entonces el concepto previamente determinado del hierro no vale ya <como> determinado, sino solamente <como> determinable; le falta una determinación, qué será definida a su tiempo como la propiedad de ser atraído por el imán).

En lo concerniente a *la materia de la reciprocación*, es inmediatamente claro, como acaba de ser expuesto, que en la forma [196] de esta última permanece indeterminado lo que es propiamente la totalidad: si *B* debe ser excluido, entonces la esfera de *A* llena la totalidad; si, por el contrario, *B* debe ser puesto, entonces las dos esferas, las de *B* y *A*, llenan la totalidad indeterminada, pero determinable. (Aquí se hace abstracción de que la última esfera de *A* y de *B* tiene que ser también determinada). Esta indeterminación no puede permanecer. La totalidad es totalidad en ambos respectos. Pero si no hay en cada totalidad otra nota, además de ésta, gracias a la cual puedan distinguirse entre sí, entonces la reciprocación postulada en su totalidad es im-

posible; porque la totalidad es entonces una y sólo hay un miembro único en la reciprocación; por consiguiente, no hay en absoluto reciprocación.

(Expliquémonos de una manera más comprensible, pero menos estricta. Pensad que sois espectadores de esta exclusión mutua. No habrá para vosotros ninguna reciprocación, si no podéis distinguir la dualidad de totalidades entre las que oscila la reciprocación. Pero no podréis distinguirlas si no hay fuera de éstas, en tanto que no son más que totalidades, un término *X* cualquiera, según el cual podríais orientaros). Por consiguiente, para que la reciprocación postulada sea posible se supone la *determinabilidad* de la totalidad, como tal; se presupone que ambas totalidades pueden distinguirse en algo; y esta determinabilidad es *la materia de la reciprocación*, o sea, aquello en lo que transcurre la reciprocación y aquello por lo que única y exclusivamente es fijada.

(Si ponéis el hierro por ejemplo, tal como es dado por la experiencia común, sin conocimiento científico de la física, en sí, o sea, aislado y sin conexión alguna observable con las cosas que están fuera de él y además *como permanente en su lugar*, entonces el movimiento no pertenece a su concepto. Y cuando se os manifiesta en estado de movimiento, tenéis razón al referir este movimiento a algo exterior a él. [197] Ahora bien, cuando atribuís el movimiento al hierro, lo cual es perfectamente legítimo, entonces aquel concepto ya no es completo y, bajo este aspecto, tenéis que determinarlo ulteriormente y, por ejemplo, poner en su esfera la propiedad de ser atraído por el imán. Esto da lugar a una diferencia. Si partís del primer concepto, entonces la *permanencia en un lugar es esencial* al hierro, y sólo el *movimiento* le es contingente; pero si partís del segundo concepto, entonces *la permanencia es tan contingente* como el movimiento; la permanencia supone precisamente como condición la ausencia de un imán, lo mismo que el movimiento supone como condición la presencia de un imán. Quedaréis por tanto desorientados si no podéis aducir un fundamento en virtud del cual tengáis que partir del primer concepto y no del segundo, o a la inversa; es decir, si es imposible en general determinar de cualquier manera sobre qué totalidad hay que reflexionar: o bien sobre la totalidad completamente puesta y determinada, o bien sobre la totalidad determinable producida por la otra y por el término excluido, o en fin sobre ambas).

Decir que *la forma de la reciprocación determina su materia*, significaría: la exclusión mutua es la que determina la totalidad en el sentido justamente indicado; en otras palabras: la exclusión mutua es lo que indica cuál de las dos totalidades posibles es totalidad absoluta y de cuál se tiene que partir. Aquello que excluye otro término de la totalidad es, en la misma medida en que excluye, la totalidad, e inversamente; y no hay ningún otro fundamento de determinación del mismo. Si *B* es excluido por *A* absolutamente puesto,

entonces *A* es *en esta medida* totalidad; si se reflexiona sobre *B* y si, por consiguiente, no es considerado *A* como totalidad, entonces *en esta medida A+B*, que en sí es indeterminado, es la totalidad determinable. Según el punto de vista que se elija, la totalidad es o determinada o determinable. Parece ser que este resultado no dice precisamente nada nuevo, sino simplemente [198] lo que ya sabíamos antes de la síntesis; ahora bien, esperábamos anteriormente encontrar un fundamento cualquiera de determinación. Pero el presente resultado cercena completamente esta esperanza; su significación es negativa y nos dice: en general no es posible un fundamento de determinación, a no ser por la relación.

(En el ejemplo anterior puede partirse del concepto absolutamente puesto del hierro; en este caso la permanencia en un lugar es *esencial* al hierro; también puede partirse del concepto determinable del mismo; en este caso la permanencia es un *accidente*. Estas dos afirmaciones son exactas, según el punto de vista adoptado; y no puede presentarse en absoluto sobre esto una regla determinante. La diferencia es solamente relativa).

Decir que *la materia de la reciprocación determina su forma*, significaría: la determinabilidad de la totalidad, en el sentido explicado, que *por consiguiente es puesta*, dado que debe determinar algo distinto, determina la exclusión mutua (o sea, la determinación es efectivamente posible y hay un término *X* cualquiera, en virtud del cual ella tiene lugar; pero no tenemos que ocuparnos aquí de indagarlo). Uno de los dos términos, bien el determinado, bien el determinable, es totalidad absoluta y, en consecuencia, el otro no lo es; por tanto, hay igulmente un término absolutamente excluido, precisamente el excluido por esa totalidad. Si, por ejemplo, lo determinado es totalidad absoluta, entonces el término así excluido es el absolutamente excluido. Así –tal es el resultado de la presente síntesis– hay un fundamento absoluto de la totalidad, y ésta no es puramente relativa.

(En el ejemplo precedente, no es indiferente en modo alguno partir del concepto determinado del hierro o del concepto determinable del mismo; tampoco es indiferente tener como esencial o como contingente su permanencia en un lugar. Si, por una razón cualquiera, se admite que se tiene que partir del concepto determinado [199] del hierro, entonces sólo el movimiento es un accidente absoluto, pero no la permanencia).

Decir que *ninguna de las dos debe determinar a la otra, sino que ambas deben determinarse mutuamente*, significa: –para ir a la cosa sin un largo rodeo– fundamento absoluto y relativo de la determinación-de-la-totalidad deben ser uno y el mismo; la relación debe ser absoluta y lo absoluto no debe ser nada más que una relación.

Intentemos aclarar este resultado en extremo importante. Por la determinación de la totalidad es a la vez determinado lo que debe ser excluido, o inversamente: esto es también una relación; pero sobre ella no se plantea cuestión alguna. La cuestión es la siguiente: ¿Cuál de los dos modos posibles de determinación hay que admitir y fijar? En el primer miembro, la respuesta a esto fue la siguiente: ninguno de los dos; no hay aquí más regla determinada que ésta: si se admite un modo, entonces no puede en esta medida admitirse el otro, e inversamente; no puede fijarse *cuál* de los dos debe ser admitido. En el segundo miembro, la respuesta fue la siguiente: hay que admitir uno de ellos y, por consiguiente, tiene que haber una regla acerca de eso. Dado que es la *determinabilidad* y no la *determinación* lo que debe ser el fundamento de determinación de lo que hay que excluir, entonces tiene que quedar indeciso naturalmente saber cuál sea esta regla.

Ambas proposiciones son conciliadas por la presente; así pues, por ella se afirma que en efecto hay una regla, pero no una regla tal que establezca uno de los dos modos de determinación, sino que *establezca a los dos modos como determinándose entre sí mutuamente*. Ninguno de los dos modos particulares, considerados como tales hasta ahora, es la totalidad buscada, sino que ambos, determinándose mutuamente, constituyen la totalidad. Así pues, se trata de *una relación entre dos modos de determinación,* [200] el relativo y el absoluto; y la totalidad buscada queda establecida sólo por esta relación. *A* no debe ser la totalidad absoluta; *A+B* tampoco debe serlo; debe serlo *A* determinado por *A+B*. Lo determinable debe ser determinado por lo determinado; y lo determinado debe ser determinado por lo determinable; y la unidad que de aquí surge es la totalidad que buscamos. Es obvio que esto tiene que ser el resultado de nuestra síntesis; pero es algo difícil de comprender lo que esto pudiera significar.

Decir que lo determinado y lo determinable deben determinarse mutuamente, significa claramente: la determinación de lo que debe ser determinado consiste justamente en ser un determinable. Es *un determinable* y nada más; toda su esencia consiste en esto. Tal determinabilidad es, pues, la totalidad buscada; o sea, la determinabilidad es un *quantum* determinado, tiene sus límites, más allá de los cuales no se encuentra determinación alguna; y toda determinabilidad posible está comprendida dentro de estos límites.

Todo se aclarará en seguida si aplicamos este resultado al caso que nos ocupa. El *yo se* pone. En esto consiste la realidad absolutamente puesta del mismo; la esfera de esta realidad está agotada y contiene, por consiguiente, la totalidad absoluta (de la realidad absolutamente puesta del *yo*). El *yo* pone *un objeto*. Este acto de posición objetiva tiene que ser excluido necesariamente de la esfera de la autoposición del *yo*. Pero este acto de posición objetiva debe atribuirse al *yo;* y por ahí obtenemos entonces la esfera *A+B*

como totalidad (hasta ahora ilimitada) de las acciones del *yo*. Conforme a la síntesis presente, estas dos esferas deben determinarse mutuamente: *A* da lo que tiene, un límite absoluto; *A+B* da lo que tiene, el contenido. Y así, si el *yo* pone un objeto, entonces no pone el sujeto; o si pone el sujeto, entonces no pone un objeto: en la medida en que él *se pone* como ponente según esta regla. Así las dos esferas caen una dentro de la otra y una vez conciliadas sólo llenan [201] una única esfera *limitada*; en este aspecto, la determinación del *yo* consiste en la determinabilidad por el sujeto y por el objeto.

La determinabilidad determinada es la totalidad que buscábamos, y una totalidad semejante se llama una *sustancia*. No es posible sustancia alguna como tal si antes no sale nada de lo absolutamente puesto –aquí del *yo*–, *que sólo se pone a sí mismo*; o sea, no es posible sustancia alguna si algo –aquí un *no-yo* puesto o un objeto– no está excluido del *yo*. Pero la sustancia, que como tal sólo debe ser determinabilidad –y en verdad una determinabilidad determinada, fijada, precisa– queda indeterminada y no es sustancia (no es *omni*-abarcadora) si no es determinada de nuevo por lo absolutamente puesto –aquí por la *auto-posición*–. El *yo se pone* como *poniéndose* en virtud de que excluye al *no-yo*; *o como poniendo al no-yo* en virtud de que se excluye a sí mismo. La auto-posición se da aquí dos veces; pero en muy distinto respecto. Por el primero se indica una posición *incondicionada*; por el segundo se indica una posición *condicionada* y determinable por una exclusión del *no-yo*.

(Si la determinación del hierro en sí es *la permanencia en un lugar*, entonces el cambio de lugar queda así excluido; y en esta medida el hierro *no es sustancia*, porque no es *determinable*. De todos modos, el cambio de lugar debe atribuirse al hierro. Esto no es posible en el sentido de que fuera anulada totalmente por esto la permanencia en un lugar; porque entonces el hierro mismo sería anulado, por lo mismo que es puesto; el cambio de lugar no podría, pues, ser atribuido al hierro, lo cual contradice a lo exigido. Entonces la permanencia sólo puede ser anulada en parte, y el cambio de lugar es determinado y limitado por la permanencia; o sea: el cambio de lugar se da en la esfera de una cierta condición (por ejemplo, de la presencia de un imán) [202] y no se da fuera de esta esfera. Fuera de esta esfera se da de nuevo la permanencia. ¿Quién no ve que “permanencia” viene aquí en dos sentidos muy diferentes: por una parte, en un sentido *incondicionado*; por otra parte, en un sentido *condicionado por la ausencia* de un imán?).

Continuemos la aplicación del principio fundamental antes establecido; de la misma manera que *A+B* es determinado por *A*, es *B* mismo determinado, pues *B* pertenece a la esfera de lo ahora determinado determinable; y *A* mismo es, según se señaló, un determinable. En la medida en que *B* mismo es determinado, *A+B* puede ser igualmente determinado por él; y puesto que

debe darse una relación absoluta, y puesto que sólo ella puede llenar la totalidad buscada, *A+B tiene que ser* determinado por *B*. *Por consiguiente*, si *A+B* es puesto, y en la medida en que *A* es puesto en la esfera de lo determinable, *A+B es por otra parte determinado por B.*

Esta proposición se aclara en cuanto la aplicamos al caso que nos ocupa. El *yo* debe excluir algo de sí: tal es la acción considerada hasta aquí como el primer momento de toda la reciprocación concebida en la investigación. Prosigo (y tengo derecho a proseguir porque me encuentro aquí en el ámbito del fundamento): Si el *yo* debe excluir algo de sí, entonces esto tiene que ser puesto en él antes de la exclusión, o sea *independientemente* de la exclusión; por tanto, este algo es –ya que nos es imposible presentar un fundamento más elevado– absolutamente puesto. Si partimos de este punto, entonces la *exclusión del yo* es algo no puesto en lo absolutamente puesto, en tanto que lo es, y tiene que ser excluido de la esfera del mismo: no le es esencial. (Por lo que respecta al objeto en tanto que es puesto en el *yo* (a la vista de la posible exclusión) de una manera que nos es totalmente inconcebible, y en la medida en que ciertamente debe haber un objeto, es *contingente* que éste sea *excluido*, [203] y –como se verá más adelante– que, como consecuencia de esta exclusión, sea *representado.* Sin esta exclusión, existiría en sí –no fuera del *yo*, sino dentro de él–. El objeto en general (aquí *B*) es lo determinado; el ser-excluido por el sujeto (aquí *B+A*) es lo determinable. El objeto puede ser excluido, o también puede no serlo, y permanece como objeto siempre en el sentido anterior. Aquí acontece que el objeto es puesto dos veces; pero, ¿quién no ve que en sentidos muy diferentes?: una vez, *incondicionalmente* y absolutamente; y otra vez, *bajo la condición de una exclusión por el yo*).

(El movimiento debe ser excluido del hierro puesto como permanente. El movimiento no estaba puesto en el hierro, según su concepto; debe ahora ser excluido de él; en consecuencia tiene que ser puesto independientemente de esta exclusión; y tiene en verdad que ser puesto absolutamente, por relación a su no-ser-puesto por el hierro. [o sea, –de una manera más comprensible, pero menos rigurosa– si el movimiento debe oponerse al hierro, entonces el movimiento tiene que ser ya conocido. Pero no debe ser conocido por medio del hierro. Por tanto, el movimiento es conocido a partir de otra cosa; y como aquí sólo se considera el hierro y el movimiento, es absolutamente conocido]. Si partimos de *este* concepto del movimiento, entonces vemos que al movimiento, entre otras cosas, también le es contingente convenir al hierro. Él es lo esencial, el hierro para él es contingente. El movimiento es absolutamente puesto. El hierro, como permanente en un lugar, está excluido de su esfera. Ahora es anulada la permanencia y es atribuido el movimiento al hierro. El concepto del movimiento se presenta aquí dos veces: una vez, in-

condicionalmente; otra vez, condicionado por la anulación de la permanencia en el hierro).

Así –y tal era la proposición sintética precedentemente establecida–, la totalidad consiste meramente en la relación [204] completa y no hay en general nada fijo en sí que la determine. La totalidad consiste en la completitud de una *relación* y no en la de una *realidad*.

(Como se ha dicho antes, los términos de la relación considerados individualmente son los *accidentes*; su totalidad es *sustancia*. Para quienes no pueden sacar por sí mismos una conclusión tan fácil, conviene aquí simplemente subrayar expresamente que en la sustancia no se debe pensar nada fijo, sino una mera reciprocación. Si una sustancia debe *ser determinada* –el sentido de esto ha sido explicado suficientemente– o si *algo determinado* debe ser pensado como *sustancia*, entonces la reciprocación tiene en verdad que partir de un *término cualquiera*, el cual *solamente* queda fijado en la medida en que la reciprocación debe ser determinada. Pero no está fijado *absolutamente*; porque puedo muy bien partir del término que le es opuesto; y desde luego el término, que antes era esencial, sólido, fijo, se hace contingente; esto se puede explicar por los ejemplos precedentes. Conciliados sintéticamente, los accidentes dan la sustancia; y lo que únicamente hay contenido en ella son los accidentes; analizada la sustancia, da los accidentes; y al término de un análisis completo no queda de la sustancia nada más que los accidentes. No hay que pensar en un sustrato permanente, ni en un soporte cualquiera de los accidentes; <cualquiera que sea el accidente que precisamente elijas> es en todos los casos a la vez sustrato de sí mismo y del accidente *opuesto*, sin que para esto necesite de un sustrato especial. El *yo* ponente, por la más admirable de sus facultades –facultad que tendremos ocasión de determinar más exactamente– retiene al accidente que desaparece hasta que lo ha comparado con aquel que lo desplaza. Esta facultad, casi siempre desconocida, es la que enlaza en unidad a contrarios constantes, la que se coloca entre momentos que tendrían que anularse mutuamente y, haciendo esto, [205] mantiene tanto a uno como a otro; esta facultad es lo único que hace posible la vida y la conciencia y especialmente la conciencia como una serie temporal continua. Hace todo esto únicamente porque conduce a sí y en sí accidentes que no poseen ningún sustrato *común*, y que no *podrían* poseerlo porque se anularían mutuamente).

γ) La actividad, como unidad sintética, y la reciprocación, como unidad sintética, deben determinarse recíprocamente y constituir por sí mismas una unidad sintética.

La actividad, como unidad sintética, se describirá brevemente como un *acto absoluto de conjuntar y de mantener miembros opuestos*, uno subjetivo y otro objetivo, *en el concepto de determinabilidad*, en el cual son opuestos

igualmente estos miembros. (Para explicar y establecer un punto de vista más amplio y elevado, compárese la síntesis aquí indicada con la conciliación antes enunciada del *yo* y del *no-yo* en general por medio de la cantidad (§ 3). Lo mismo que allí el *yo* era en primer lugar puesto absolutamente como realidad absoluta, según la *cualidad*, igualmente aquí *algo* –es decir, un término determinado por la *cantidad*– es absolutamente puesto en el *yo,* o: el *yo* es absolutamente puesto como *cantidad determinada*; *algo* subjetivo es puesto como absolutamente subjetivo; este procedimiento es una *tesis,* y en verdad una tesis cuantitativa, a diferencia de la primera, que era cualitativa. Ahora bien, todos los modos de acción del *yo* tienen que provenir de un procedimiento tético. [En efecto, en la parte teórica de la *Doctrina de la ciencia* y dentro de los límites que nos hemos trazado por nuestro principio fundamental, se trata de una tesis, dado que en virtud de estos límites no podemos ir más adelante; pero de todos modos, aún cuando hubiéramos sobrepasado estos límites, se vería igualmente que es una síntesis que se debe reducir a la tesis [206] suprema]. Igual que antes un *no-yo* era opuesto, como cualidad opuesta, al *yo* en general, lo mismo ahora se opone al término subjetivo un término objetivo, por su pura exclusión de la esfera de lo subjetivo; así se le opone sólo por y mediante la *cantidad* (la limitación, la determinación), y este proceso es una antítesis cuantitativa, mientras que el precedente era una antítesis cualitativa. Ahora bien, ni lo subjetivo debe ser negado por lo *objetivo,* ni lo objetivo por lo subjetivo, al igual que antes tampoco el *yo* en general debía ser anulado por el *no-yo,* o inversamente; pero ambos términos han de subsistir uno al lado del otro. Por consiguiente, tienen que ser conciliados sintéticamente, y lo son por un tercer término, en el cual ambos son idénticos, es decir, por la determinabilidad. Los dos –no el sujeto y el objeto en sí– sino lo subjetivo y lo objetivo puestos por tesis y antítesis, son mutuamente determinables uno por el otro; y solamente en la medida en que son tales, pueden ser conjuntados y asimismo fijados y mantenidos por la facultad activa del *yo* (la imaginación) en la síntesis. Pero al igual que ocurrió más arriba, la antítesis no es posible sin la tesis, porque sólo se puede oponer si hay algo puesto; asimismo, incluso la tesis aquí exigida tampoco es posible en su materia sin la materia de la antítesis; pues antes de que algo pueda ser totalmente determinado, o sea, antes de que el concepto de cantidad pueda serle aplicado, tiene esto que darse según la cualidad. Así tiene que haber en general algo en donde el *yo* agente trace un límite para lo subjetivo, dejando el resto a lo objetivo. En cuanto a la forma, no es posible la antítesis sin la síntesis, como antes; porque si de otro modo fuera, lo puesto sería anulado por la antítesis y por consiguiente la antítesis no sería una antítesis, sino más bien una tesis; así estas tres acciones constituyen una sola y misma acción; y únicamente [207] reflexionando sobre ella pueden distinguirse los momentos singulares de esta acción una).

Por lo que concierne a la mera reciprocación, cuando la forma de ésta –la exclusión mutua de los miembros de la reciprocación– y su materia –la esfera abarcadora que contiene en sí los dos términos, en tanto que estos están en acto de exclusión mutua– son sintéticamente conciliadas, entonces la exclusión mutua es también la esfera abarcadora; y la esfera abarcadora es también la exclusión mutua; es decir: la reciprocación consiste en la mera relación; y no se da nada más que la exclusión mutua, lo que se ha llamado antes determinabilidad. Es fácil inteligir que el término medio sintético tiene que ser éso; pero ante la mera determinabilidad, ante una mera relación sin algo que esté en relación (en la parte teórica de la *Doctrina de la ciencia* hay que hacer abstracción total de este algo) es más difícil imaginar algo que no sea una nada absoluta. Guiemos nuestra imaginación lo mejor que podamos. *A* y *B* (ya se sabe que se designa así propiamente *A+B* determinado por *A*, e igualmente *A+B* determinado por *B*; mas para nuestro fin, podemos hacer abstracción de esto y llamarlo simplemente *A* y *B*), *A* y *B* son, pues, así opuestos y si uno es puesto el otro no puede serlo; y han de estar uno al lado del otro, empero, sin anularse mutuamente, y deben cumplir esto, no solamente *en parte*, como se exigía hasta ahora, sino totalmente y como opuestos; y la tarea consiste en pensar esto. Ahora bien, no pueden ser pensados conjuntamente de ninguna manera y según ningún predicado posible, *sino sólo en tanto que se anulan mutuamente*. Ni hay que pensar *A*, ni hay que pensar *B*; pero hay que pensar la *concurrencia*, la *imbricación* de ambos, y sólo esto es su punto de conciliación.

(Poned en el punto físico *X* la luz en el momento temporal *A* [208] y la oscuridad en el momento temporal *B* inmediatamente siguiente; luz y oscuridad están así netamente distinguidos, como debe ser. Pero los momentos *A* y *B* se limitan inmediatamente y no hay ningún hiato entre ellos. Imaginaros entre los dos momentos una línea tajante = *Z*. ¿Qué hay en *Z*? No hay luz porque ésta se encuentra en el momento *A*, y *Z* no es =*A*; y no hay oscuridad tampoco, porque ésta se encuentra en el momento *B*. Por consiguiente, no es ni una ni otra. Pero puedo decir también: ambos momentos están en *Z*; porque si no hay un hiato entre *A* y *B*, no lo hay tampoco entre la luz y la oscuridad, y por consiguiente ambas se tocan imnediatamente en *Z*. Podría decirse *–y así es en verdad–* que, en el último modo de discurrir, distiendo por la imaginación a *Z*, que sólo debería ser límite, hasta que constituya un momento. [Los mismos momentos *A* y *B* han surgido no de otro modo que por una tal distensión mediatizada por la imaginación]. *Puedo*, por consiguiente, distender *Z* por la pura imaginación; y *tengo que* hacerlo si quiero pensar la limitación inmediata de los momentos *A* y *B*. De esta manera hemos efectuado en nosotros igualmente un experimento con la admirable facultad de la imaginación productora –la cual será explicada en breve–, sin

la que no puede explicarse nada en el espíritu humano, y sobre la que debería fundamentarse fácilmente el mecanismo completo del espíritu humano).

a) Decir que la actividad que se acaba de explicar determina la reciprocación, también ya explicada, significaría: la concurrencia de los miembros de la reciprocación, como tales, tiene como condición una actividad absoluta del *yo*, por medio de la cual éste opone un miembro objetivo y un miembro subjetivo y los concilia a los dos. Estos miembros son miembros de una reciprocación sólo en el *yo*, y únicamente en virtud de esa acción del *yo;* concurren solamente en el *yo* y en virtud de esa acción del *yo*. [209]

Está claro que la proposición establecida es idealista. Si la actividad aquí establecida es considerada como la que agota la esencia del *yo*, en tanto que éste es una inteligencia, –tal como tiene que ser considerada de todos modos, sólo con algunas restricciones–, entonces la representación consiste en que el *yo* pone un miembro subjetivo, y opone a este subjetivo otro como objetivo, etc...; y así vemos el comienzo de una serie de representaciones en la conciencia empírica. Precedentemente se había establecido una ley de la mediatez del poner, y según ella –lo cual en verdad vale aquí también– no podía ser puesto nada objetivo, sin que algo subjetivo fuera anulado, y no podía ser puesto nada subjetivo, sin que fuera anulado algo objetivo; y a partir de este punto podía entonces explicarse la reciprocación de las representaciones. Ahora interviene la determinación según la cual estos dos miembros deben conciliarse sintéticamente y deben ser puestos por un solo y mismo acto del *yo;* y a partir de este punto debería poderse explicar entonces la unidad de aquello en donde está la reciprocación, el ser-opuesto de los miembros en reciprocación, –lo cual era antes imposible en virtud de la ley de la pura mediatez–. Y así se tendría, pues, una inteligencia con todas sus determinaciones posibles, pura y simplemente por espontaneidad absoluta. El *yo* sería constituido tal como pone, tal como se pone y porque se pone como así constituido. Pero uno puede retroceder en la serie tan lejos como quiera; será necesario finalmente llegar a algo existente en el *yo*, y en lo cual sea determinado un miembro como subjetivo y otro opuesto a éste como objetivo. La existencia de lo que debe ser subjetivo podría ciertamente ser explicada a partir de la posición del *yo* absolutamente por sí mismo; pero no la existencia de lo que debe ser objetivo, porque nada semejante es puesto en modo alguno por la posición del *yo*. La proposición establecida no explica, pues, perfectamente lo que debe ser explicado. [210]

b) Decir que la reciprocación determina la actividad, significaría: el oponer y el conjuntar por la actividad del *yo* son posibles, no ciertamente por la existencia real de miembros opuestos, sino más bien por su simple concurrencia o su contacto en la conciencia, tal como se ha dicho antes: esa concu-

rrencia es la condición de esta actividad. Sólo se trata de entenderlo exactamente.

Acaba de recordarse contra el modo establecido de explicación idealista: si algo es determinado en el *yo* como subjetivo, y si otro algo, como objetivo, es por esa determinación excluido de su esfera, entonces se tiene que explicar cómo este segundo término, que ha de ser excluido, puede darse en el *yo;* y en semejante modo de discurrir, esto no se puede explicar. La siguiente proposición responderá así a esta objeción: el ser objetivo que debe ser excluido no necesita darse; sólo debe haber, por decirlo así, un choque para el *yo;* o sea, en virtud de un fundamento cualquiera, sólo exterior a la actividad del *yo*, lo subjetivo no tiene que poder extenderse más lejos. Una tal imposibilidad de extenderse más constituiría, pues, la pura reciprocación descrita, o la pura imbricación; ésta no limitaría como agente, al *yo*, pero le impondría la tarea de limitarse a sí mismo. Pero toda limitación ocurre por oposición; por tanto el *yo*, precisamente para cumplir esta tarea, tendría que oponer a lo subjetivo que debe ser limitado algo objetivo; y luego conciliar a ambos sintéticamente, como fue indicado antes; y así, podría deducirse toda la representación. En seguida salta a la vista que este modo de explicación es realista; pero el realismo que está en su base es mucho más abstracto que todos los realismos anteriormente establecidos. En efecto, lo admitido en este realismo ni es un *no-yo* que se dé fuera del *yo*, ni tampoco una determinación que se dé en el *yo*, sino simplemente la tarea para el *yo* de poner en sí una determinación por sí mismo, o la *mera determinabilidad del yo.* [211]

Podría pensarse por un momento que una tarea tal de determinación es ya una determinación y que el presente razonamiento no difiere en nada del realismo cuantitativo antes establecido, que admitía la existencia de una determinación. Pero da mucha luz exponer la diferencia. Allí estaba dada la determinación; aquí debe ser llevada a cabo por la espontaneidad del *yo* agente. (Si está permitido anticipar algo, puede indicarse con más precisión aún esta diferencia. En efecto, se verá en la parte práctica que la determinabilidad, de la cual se trata aquí, es un sentimiento. Pero un sentimiento es sin duda una determinación del *yo*, pero no del *yo* como inteligencia, es decir, de ese *yo* que se pone como determinado por el *no-yo*; y aquí sólo se trata de éste. Esta tarea de determinación no es, pues, la determinación misma).

El presente razonamiento tiene el defecto de todo realismo: considera el *yo* sólo como un *no-yo* y por lo tanto no explica el tránsito del *no-yo* al *yo*, que debiera ser explicado. Si le concedemos lo que pide, entonces la determinabilidad del *yo* o la tarea que consiste en que el *yo* debe ser determinado, es sin duda puesta, pero sin la menor intervención del *yo;* y entonces a partir de aquí se puede explicar muy bien cómo el *yo* puede ser determinable *por y para algo exterior al yo*, pero no es posible explicar cómo puede ser

determinable *por y para el yo* <(no es posible explicar cómo esta tarea de determinación podría llegar a una ciencia del *yo*, de tal manera que el *yo* se determinara entonces a sí mismo según ella sabiéndolo)>, aunque no obstante lo último es lo exigido. El *yo* es determinable en virtud de su esencia sólo en la medida en que se pone como determinable, y solamente en esta medida puede determinarse; pero el modo de discurrir establecido no explica cómo esto sea posible. [212]

c) Ambos modos de deducción deben ser conciliados sintéticamente; la actividad y la reciprocación deben determinarse mutuamente.

No era posible admitir que la reciprocación, o un simple choque –existente sin la menor intervención del *yo* ponente–, imponga al *yo* la tarea de limitarse a sí mismo; porque lo que debía ser explicado no estaba en el fundamento de explicación. Por consiguiente se tendría que admitir que ese choque no se daría sin una intervención del *yo*, sino que tendría lugar justo sobre la actividad del *yo* en el poner de sí mismo; que, asimismo, se haría refluir su actividad –que tiende a expandirse– en sí misma (reflexionar); de aquí resultaría muy naturalmente la autolimitación y, de ella, todo lo demás que es exigido.

Así pues, tal como lo exigía la misma marcha de nuestra investigación, la reciprocación y la actividad serían efectivamente conciliadas sintéticamente entre sí. El choque (no puesto por el *yo* ponente) acaece sobre el *yo*, en la medida en que el *yo* es agente; y, por consiguiente, es un choque sólo en la medida en que él es agente: su posibilidad es condicionada por la actividad del *yo:* si no hay actividad del *yo*, no hay choque. A su vez, la actividad de determinación del *yo* por sí mismo estaría condicionada por el choque: si no hay choque, no hay autodeterminación. Prosiguiendo: si no hay autodeterminación, no hay algo objetivo, etc.

Procuremos familiarizarnos con el resultado final, en extremo importante, que hemos encontrado aquí. La actividad (del *yo*) en el conjuntar opuestos, y la concurrencia (en sí, hecha abstracción de la actividad del *yo*) de estos opuestos, deben ser sintéticamente conciliadas; deben ser uno y lo mismo. La distinción fundamental estriba en el *conjuntar* y el *concurrir*; si pensamos atentamente sobre la posibilidad de conciliar estos dos términos, entonces penetraremos en lo más profundo del espíritu de la proposición enunciada. [213]

Se puede inteligir fácilmente cómo el concurrir, en sí, está bajo la condición de un conjuntar, y tiene que estarlo. Los términos opuestos en sí están totalmente opuestos; no tienen nada en común; si uno es puesto, no puede ser puesto el otro; solamente concurren en la medida en que se traza un límite entre ellos, y este límite no es puesto ni por la posición de uno de los

términos, ni por la posición del otro; entonces ha de estar puesto especialmente. Pero el límite no es más que aquello que es común a los dos términos; por consiguiente, poner su límite[1] significa conjuntarlos; pero esta conjunción de ambos no es posible más que por la posición de su límite. Sólo concurren bajo la condición de una conjunción, para y por medio del conjuntante.

La conjunción[2] o, como ahora podríamos decir de forma más precisa, la posición de un límite, está bajo la condición de una concurrencia; o, según lo anterior, dado que lo activo en la limitación justa y meramente *como* activo, debe ser uno de los concurrentes: está bajo la condición de un choque sobre la actividad de este último. Sólo es posible esto bajo la condición de que la actividad de éste <–abandonada a sí misma, en sí y para sí–> se proyecte a lo ilimitado, indeterminado e indeterminable, es decir, a lo infinito. Si esta actividad no se proyectase a lo infinito, entonces de su limitación no podría concluirse que se ha realizado un choque sobre la actividad de este término; sólo podría tratarse de la limitación puesta por su mero concepto (lo cual tendría que ser admitido en un sistema en el que fuera absolutamente puesto un *yo* finito). Entonces bien podría haber nuevas limitaciones en el interior de las barreras que le son puestas por su concepto, las cuales permitirían concluir en un choque del exterior y esto tendría que poder ser determinado, partiendo de otro punto distinto. Pero no podría hacerse una inferencia semejante a partir de la limitación en general, como aquí debe hacerse. [214]

(Los opuestos, de los cuales se trata aquí, son absolutamente opuestos; no debe haber entre ellos ningún punto de conciliación. Ahora bien, todo lo finito no es absolutamente opuesto entre sí; es idéntico a sí mismo en el concepto de determinabilidad; es completamente determinable entre sí. Tal es la nota común a todo lo finito. Igualmente, todo lo infinito, en la medida en que puede haber varios infinitos, es idéntico a sí mismo en el concepto de la indeterminabilidad. De aquí se sigue que no hay en modo alguno nada opuesto y que no hay en modo alguno nada idéntico en una nota cualquiera, a no ser lo finito y lo infinito; y por consiguiente, estos tienen que ser los opuestos de que aquí se trata).

Estos dos términos deben ser uno y el mismo; *si no hay infinitud, no hay limitación; si no hay limitación, no hay infinitud; infinitud y limitación están conciliadas en un solo y mismo miembro sintético*. Si la actividad del *yo* no se proyectara al infinito, entonces no podría él mismo limitar esta actividad suya; no podría poner los límites de ella, como no obstante debe hacerlo. La actividad del *yo* consiste en una autoposición ilimitada; contra ella tiene lu-

---

[1] *N. del T.*: En A y B: “límites”.

[2] *N. del T.*: En C: “concurrencia”.

gar una resistencia. Si ella cediera ante esta resistencia, entonces esa actividad –que está más allá del límite de la resistencia– sería completamente negada y anulada; en esta medida el *yo* no sería en modo alguno ponente. Pero en verdad él debe poner más allá de esta línea. Él debe limitarse; o sea, debe en esta medida ponerse como no poniéndose; debe poner en este ámbito el límite (antes =*B*) indeterminado, ilimitado e infinito; y si hace todo esto, tiene que ser infinito. Además, si el *yo* no se limitara, no sería infinito. El *yo* sólo es lo que él mismo se pone. Decir que es infinito, significa: él se pone infinito; él se *determina* por el predicado de la infinitud; por tanto, se limita a sí mismo (el *yo*) como sustrato de la infinitud; él se distingue a sí mismo de su actividad [215] infinita (siendo ambos uno y el mismo); y así tiene que suceder si el *yo* debe ser infinito. Esta actividad proyectada al infinito –y que él la distingue de sí mismo– debe ser *su* actividad; debe serle atribuida; así pues, el *yo* tiene que acoger en sí de nuevo esta actividad (determinar *A*+*B* por *A*) en una idéntica acción a la vez indistinguible e indivisa. Pero si la acoge en sí, ésta es determinada y, por consiguiente, no es infinita; y como debe ser infinita, entonces tiene que ser puesta fuera del *yo*.

Esta reciprocación del *yo* en sí mismo y consigo mismo –dado que él se pone a la vez como finito y como infinito–, es la facultad de la *imaginación*; esta reciprocación consiste justamente en un conflicto consigo misma, y por ello se reproduce a sí misma; por cuanto que el *yo* quiere conciliar lo inconciliable, tan pronto intenta acoger lo infinito en la forma de lo finito, tan pronto, retrocediendo, lo pone fuera de ésta, pero justamente en el mismo momento intenta de nuevo acogerlo en la forma de la finitud.

Por aquí son perfectamente conciliadas la concurrencia y la conjunción. La concurrencia, o el límite, es de suyo un producto del que capta en y para la captación (tesis absoluta de la imaginación, que en esta medida es absolutamente productora). En la medida en que el *yo* y este producto de su actividad son opuestos, los miembros concurrentes son opuestos y ninguno de ambos es puesto en el límite (antítesis de la imaginación). En la medida en que estos miembros son a su vez conciliados –esa actividad productora debe ser atribuida al *yo*–, los miembros limitantes son conjuntados en el límite (síntesis de la imaginación; como a su tiempo llegaremos a inteligir mejor, la imaginación es reproductora en sus operaciones antitética y sintética).

Los opuestos han de ser conjuntados [216] en el concepto de la mera *determinabilidad* (y no en el de la determinación). Éste era un momento capital de la conciliación exigida; y todavía tenemos que reflexionar sobre él; todo cuanto se acaba de decir será perfectamente determinado y explicado por esta reflexión. En efecto, si entre los opuestos (de los cuales uno es el mismo oponente, mientras que el otro está, en cuanto a su existencia, completamente fuera de la conciencia, y sólo ha sido puesto para que haya la limitación

necesaria) se pone el límite como sólido, fijo e inmutable, entonces los dos términos son conciliados por *determinación* pero no por *determinabilidad*; mas entonces tampoco se llenaría la totalidad exigida por la reciprocación de sustancialidad (*A+B* estaría solamente determinado por el miembro determinado *A* y no a la vez por el miembro indeterminado *B*). Por tanto, ese límite no debe ser tomado como un límite fijo. Y así es, en efecto, según la explicación antes propuesta de la facultad de la imaginación, que está activa en esta limitación. Esta facultad pone, para que haya una determinación del sujeto, un límite infinito como producto de su actividad proyectada al infinito. Intenta atribuirse esta actividad (determinar *A+B* por *A*); si efectivamente lo hiciera, ya no sería *esta* actividad; ella misma estaría determinada, como puesta en un sujeto determinado, y por tanto ya no sería infinita; de este modo, la imaginación es de nuevo repelida al infinito (la determinación *A+B* le es impuesta por *B*). Así pues, solamente se da la determinabilidad, que es la Idea –inalcanzable por este camino– de la determinación, pero no la misma determinación. En general la imaginación no pone ningún límite fijo, pues no posee ningún punto de vista fijo; sólo la razón pone algo fijo, en virtud de que ella es la primera que fija a la imaginación. La imaginación es una facultad que oscila pendularmente en el punto medio que hay entre la determinación y la no-determinación, entre lo finito y lo infinito; y, por consiguiente, determina ciertamente *A+B a la vez* [217] por el determinado *A* y por el indeterminado *B*; tal es la síntesis de la imaginación, de la que acabamos de hablar. Precisamente esta oscilación pendular designa a la imaginación por su producto; ella lo produce justo durante su oscilación y por su oscilación.

(Como se verá más tarde, esta oscilación pendular de la imaginación entre dos términos inconciliables, este conflicto de la imaginación consigo misma, es lo que distiende hasta un momento *temporal* el estado del *yo* en este conflicto: (para la mera razón pura todo es a la vez; sólo para la imaginación hay un tiempo). La imaginación no puede mantener este estado por mucho tiempo, es decir, no más tiempo que un momento (excepto en el sentimiento de lo sublime, en el cual surge un *asombro*, una detención de la reciprocación en el tiempo). La razón interviene (haciendo esto se origina una reflexión) y determina a la imaginación a acoger el término *B* en el término *A* determinado (el sujeto): pero el término *A*, puesto como determinado, tiene que ser limitado de nuevo por un término *B* infinito, con el que la imaginación se comporta precisamente como antes; y así prosigue hasta la total determinación de la razón (aquí teórica) por sí misma –y en este punto ya no es preciso un término limitante *B* en la imaginación, exterior a la razón–, *o hasta la representación del representante*. En el terreno práctico, la imaginación prosigue al infinito, hasta la Idea simplemente indeterminada de la

unidad suprema, que sólo sería posible al lograr una infinitud acabada, lo cual es de suyo imposible.

* * *

1. Sin la infinitud del *yo*, sin una absoluta facultad productora del mismo que se proyectara a lo ilimitado e ilimitable, no se puede a su vez explicar la posibilidad de la representación. Pero ahora esta absoluta facultad productora ha sido deducida sintéticamente y demostrada a partir del postulado de que debe haber una representación, postulado contenido [218] en la proposición: "El *yo* se pone como determinado por el *no-yo*". Pero se puede prever que en la parte práctica de nuestra ciencia esa facultad será referida a una facultad superior.

2. Todas las dificultades surgidas en nuestro camino ya han sido resueltas de manera satisfactoria. La tarea consistía en conciliar los opuestos, el *yo* y el *no-yo*. Por medio de la imaginación, que concilia lo contradictorio, pueden ser conciliados perfectamente. El *no-yo* es de suyo un producto del *yo* que se determina a sí mismo y de ningún modo es algo absoluto y puesto fuera del *yo*. Un *yo* que se pone, *como* poniéndose a sí mismo, o *un sujeto*, no es posible sin un objeto producido de la manera descrita (la determinación del *yo*, su reflexión sobre sí mismo, como algo determinado, sólo es posible bajo la condición de que él mismo se limite por un opuesto). Aquí sólo debe quedar sin respuesta la cuestión de saber cómo y en virtud de qué se opera sobre el *yo* el choque que hay que admitir para explicar la representación; esta cuestión queda fuera de los límites de la parte teórica de la *Doctrina de la ciencia*.

3. La proposición colocada en la cima de toda la parte teórica de la *Doctrina de la ciencia* "*El yo se pone como determinado por el no-yo*", está completamente agotada, y han sido suprimidas todas las contradicciones que en ella había. El *yo* no puede ponerse de otro modo que siendo determinado por el *no-yo*. (Si no hay objeto, no hay sujeto). En esta medida se pone como determinado. A la vez se pone a sí mismo también como determinante; porque aquello que limita en el *no-yo*, es su propio producto (si no hay sujeto, no hay objeto). No solamente es *posible* la acción recíproca exigida, sino incluso lo exigido por el postulado establecido es impensable sin una acción recíproca semejante. Lo que antes sólo tenía valor problemático, posee ahora una certeza apodíctica. Se ha demostrado [219] al mismo tiempo que la parte teórica de la *Doctrina de la ciencia* está perfectamente terminada; porque toda ciencia cuyo principio fundamental ha sido agotado está

terminado, y un principio queda agotado cuando en la marcha de la investigación se vuelve a él.

4. Si la parte teórica de la *Doctrina de la ciencia* debe estar agotada, entonces todos los momentos necesarios para la explicación de la representación tienen que estar establecidos y fundamentados; y por consiguiente, a partir de aquí sólo nos queda aplicar y ligar todo cuanto ha sido demostrado hasta ahora.

Pero antes de entrar en este camino, será útil y de importantes consecuencias, para una perfecta intelección de toda la *Doctrina de la ciencia*, someterlo a reflexión.

5. Nuestra tarea consistía en indagar si y con qué determinaciones podía pensarse la proposición problemáticamente establecida: "el *yo* se pone como determinado por el *no-yo*". Hemos intentado esto con todas las determinaciones posibles de esta proposición, agotadas por una deducción sistemática. Eliminando todo lo inadmisible e impensable, hemos encerrado lo pensable en un círculo siempre más estrecho y paso a paso nos hemos ido aproximando más a la verdad, hasta que hemos encontrado al fin la única manera posible de pensar lo que debe ser pensado. Ahora bien si esta proposición es verdadera en general, o sea, sin las determinaciones particulares que ha recibido ahora –y el que ella lo sea es un postulado que se basa en los principios supremos–, si en virtud de la presente deducción, ella sólo es verdadera de esta *única* manera: entonces a la vez *lo establecido es un factum que se presenta originariamente en nuestro espíritu*. Me expresaré con más claridad. Todas las posibilidades de pensar establecidas en el transcurso de nuestra investigación –posibilidades que pensábamos, y que pensábamos con la conciencia de pensarlas– eran también *facta* de nuestra conciencia, en tanto que filosofábamos: pero se trataba de *facta*, producidos *artificialmente* según las reglas de la reflexión, por la espontaneidad de nuestra facultad de reflexión. La posibilidad de pensar ahora establecida, la única que quedaba tras la eliminación de cuanto se ha demostrado como falso, [220] es también en primer lugar un *factum* semejante producido artificialmente por la espontaneidad <del acto de filosofar>: es tal, en tanto que ha sido elevado a la conciencia (del filósofo) por medio de la reflexión; o mejor dicho: *la conciencia* de este *factum* es un *factum* producido artificialmente. Ahora bien, la proposición colocada en la cima de nuestra investigación debe ser verdadera; o sea, debe corresponderle algo en nuestro espíritu; y esta proposición puede ser verdadera solamente del *único* modo establecido; por consiguiente, tiene que haber algo originariamente en nuestro espíritu, e independientemente de nuestra reflexión, que corresponda al pensamiento que tenemos de este modo. Y en esta alta significación de la palabra, llamo *factum* a todo lo establecido; en este sentido, las demás posibilidades de pensamiento introduci-

das no son hechos. (Por ejemplo, la hipótesis realista, según la cual la materia de la representación podría ser dada del exterior, se ha presentado efectivamente en el transcurso de nuestra investigación; tuvo que ser pensada, y el pensamiento de esta hipótesis era un *factum* de la conciencia reflexionante; pero vimos después de un examen más profundo que una hipótesis semejante contradecía el principio fundamental enunciado, porque aquello a lo cual se daría una materia desde el exterior no sería un *yo,* como debe serlo según se exige, sino un *no-yo*; por tanto no podía corresponder a un pensamiento semejante nada exterior a él; estaba totalmente vacío y era preciso rechazarlo como pensamiento de un sistema trascendente, pero no trascendental.

Es preciso también señalar de paso que en una *Doctrina de la ciencia* son establecidos ciertamente *facta* y por esto se distingue, como sistema de un pensamiento real, de toda filosofía formalista y vacía; pero en la *Doctrina de la ciencia* no está permitido postular sin más algo como *factum*: tiene que darse la prueba *de que* algo es un *factum*, tal como ha sido dada en el caso presente. La apelación a los *facta* situados en el interior de la esfera de la conciencia común, no dirigida por ninguna [221] reflexión filosófica, únicamente puede dar origen –con sólo ser consecuente y si no se tienen presentes ya de antemano los resultados que de aquí deben desprenderse– a una filosofía popular ilusoria, que en absoluto es una filosofía. Pero si los *facta* establecidos deben estar fuera de esa esfera, entonces se tiene que saber bien cómo se ha llegado a la convicción de que se dan como *facta*; y se tiene que poder también comunicar esta convicción, y la comunicación de una convicción semejante es en verdad la prueba *de que* esos *facta* son *facta*.

6. Todo lleva a aceptar que este *factum* tiene que tener consecuencias en nuestra conciencia: si debe haber un *factum* en la conciencia de un *yo,* entonces en primer lugar este *yo* tiene que ponerlo *como* presente en su conciencia; y dado que esto tiene sus dificultades y sólo debería ser posible de cierta manera, entonces es quizás posible indicar la manera como él lo pone en sí. O, para expresarnos más claramente: el *yo* tiene que explicarse ese *factum*; pero sólo puede explicárselo siguiendo las leyes de su esencia, que son las mismas que aquellas según las cuales ha sido establecida nuestra reflexión realizada hasta aquí. A partir de aquí el objeto de nuestra reflexión filosófica es esta manera que el *yo* tiene de elaborar, de modificar, de determinar este *factum*: el procedimiento total que le aplica. Queda claro que a partir de este punto se sitúa toda la reflexión en otro grado muy diferente y recibe una significación muy distinta.

7. La precedente serie de la reflexión y la venidera son en primer lugar diferentes por su objeto. En la anterior se ha reflexionado sobre posibilidades del pensar. La espontaneidad del espíritu humano era quien producía

tanto el objeto de la reflexión –precisamente esas posibilidades del pensar, pero según las reglas de un sistema sintético exhaustivo– como la forma de la reflexión, la acción del reflexionar mismo.

Ocurrió que aquello sobre lo cual ella reflexionaba tenía ciertamente algo real [222] en sí, pero mezclado con un suplemento vacío, que paulatinamente tenía que ser eliminado hasta que solamente quedara lo enteramente verdadero en nuestra perspectiva, o sea, en la *Doctrina de la ciencia* teórica. En la próxima serie de la reflexión se reflexionará sobre *facta*: el objeto de esta reflexión es de suyo una reflexión; a saber: la reflexión del espíritu humano sobre el *datum* indicado en él (en verdad sólo puede llamársele un *datum* como objeto de esta reflexión del alma sobre él, porque de otro modo se trataría de un *factum*). Por consiguiente, en la próxima serie de la reflexión, el objeto de la reflexión no es *producido* ya por la misma reflexión, sino simplemente *elevado a la conciencia*. Se desprende asimismo de aquí que a partir de ahora no tendremos ya que dedicarnos a meras hipótesis, en las que el mínimo contenido verdadero tiene ya que distinguirse de los añadidos vacíos; más bien, se podrá atribuir una realidad de manera completamente justificada a todo cuanto se establezca en adelante. La *Doctrina de la ciencia* debe ser una historia pragmática del espíritu humano. Hasta ahora hemos trabajado solamente para lograr entrar en ella; únicamente para poder indicar un *factum* indudable. Nosotros tenemos este *factum*; desde ahora nuestra percepción, que en verdad no es ciega, sino que se basa en la experiencia, debe seguir tranquilamente el curso de los acontecimientos.

8. Las dos series de la reflexión difieren por su dirección. Por lo pronto, hágase enteramente abstracción de la reflexión filosófica artificial, para atenerse solamente a la reflexión originaria necesaria que debe emplear el espíritu humano a propósito de este *factum* (y que a partir de este momento será objeto de una reflexión filosófica superior). Es claro que el mismo espíritu humano puede reflexionar sobre el *factum* dado, sólo según las mismas leyes por las que ha sido encontrado; por consiguiente, según las leyes que han guiado nuestra reflexión hasta aquí. Esta [223] reflexión partía del principio: "El *yo* se pone como determinado por el *no-yo*", y describía su camino hasta el *factum*; la presente reflexión natural, que debe establecerse como un *factum* necesario, parte del *factum*; y dado que la aplicación de los principios fundamentales establecidos sólo puede terminarse cuando ese principio se acredite a sí mismo como *factum* (o sea: hasta que el *yo* se ponga *como* poniéndose determinado por el *no-yo*), esta reflexión tiene que continuar hasta el principio. Por consiguiente, ella describe todo el camino que ha descrito la primera, pero *en dirección inversa*; y la reflexión filosófica, que solamente puede seguir esta nueva reflexión, pero no debe darle leyes, toma necesariamente la misma dirección.

9. Si la reflexión toma desde ahora la dirección inversa, entonces el *factum* establecido es a la vez el punto de vuelta para la reflexión <del filosofar>; en este punto es donde se unen las dos series de la reflexión completamente diferentes, y donde el final de una se une con el comienzo de la otra. En este punto, pues, tiene que estar el fundamento de distinción entre el modo de discurrir hasta aquí empleado y el que ahora es válido. El procedimiento era sintético y sigue siéndolo completamente: el *factum* establecido es incluso una síntesis. En primer lugar, son conciliados en esta síntesis dos términos opuestos de la primera serie; tal sería, pues, la relación de esta síntesis con la primera serie. Pero en la misma síntesis tiene que haber dos términos opuestos para la segunda serie de la reflexión, con vistas a un posible análisis y a la síntesis que saldrá de ello. Dado que en la síntesis no puede haber más de dos opuestos conciliados, entonces los términos conciliados en ésta como final de la primera serie tienen que ser los mismos que serán de nuevo separados para comenzar una segunda serie. Pero si esto es estrictamente así, la segunda serie no es verdaderamente segunda; sólo es la [224] primera invertida, y nuestro procedimiento no es más que una solución que se repite meramente, que no sirve para nada, que en nada aumenta nuestro conocimiento y que no nos permite avanzar ni un paso. Por consiguiente, los términos de la segunda serie, en cuanto tales, tendrán que diferir en algo de los de la primera serie, siendo sin embargo idénticos; esta diferencia pueden haberla adquirido sólo y exclusivamente por la mera mediación de la síntesis, y asimismo por su movimiento a través de ésta. Conocer bien cuál es la diferencia de los términos opuestos, en la medida en que pertenecen a la primera o a la segunda serie, es algo que vale la pena y que esparce la mayor luz sobre el punto más importante y característico del sistema presente.

10. En ambos casos los opuestos son un término subjetivo y un término objetivo; pero se presentan como tales en el espíritu humano de una manera muy diferente *antes* y *después* de la síntesis. *Antes* de la síntesis son sólo opuestos, y nada más; el uno es lo que no es el otro, y éste lo que no es el primero; designan una mera relación, y nada más. Son algo negativo y en absoluto nada positivo (como es el caso en el ejemplo anterior de la luz y de la oscuridad en *Z*, cuando éste es considerado como un límite puramente *pensado*). Son un puro pensamiento sin la menor realidad; y además, pensamiento de una mera relación. En cuanto uno se presenta, el otro es negado; pero como el primero sólo puede presentarse bajo el predicado de 'contrario del otro' término, y, por consiguiente, el concepto del otro término se presenta a la vez con el concepto del primero y lo niega, este primer término no puede ni siquiera presentarse. Y, por tanto, ni hay nada, ni puede haber nada; nuestra conciencia no está llena y no hay en ella nada absolutamente. (De hecho, sin una bienhechora ilusión de la imaginación, que inad-

vertidamente pone un sustrato a estos puros opuestos, no habríamos podido emprender las investigaciones presentes; [225] no habríamos podido pensarlas, porque no eran absolutamente nada, y no puede reflexionarse sobre nada. Esta ilusión no podía ser evitada y no debía serlo; su producto debía ser solamente sustraído y excluido de la suma de nuestras conclusiones, como efectivamente ocurrió). *Después* de la síntesis estos términos son algo que puede ser tomado y fijado en la conciencia y que llena asimismo a ésta. (Son *para la reflexión* –con la autorización y el permiso de ésta– lo que ciertamente eran también antes, pero de manera inadvertida y con una fuerte protesta por parte de la reflexión). Precisamente como antes la luz y la oscuridad en *Z –en cuanto límite distendido por la imaginación a un momento–* eran en verdad algo que no se negaba absolutamente a sí mismo.

Esta transformación se opera en ellas justo cuando pasan a través de la síntesis; y tiene que ser demostrado cómo y de qué manera puede la síntesis comunicarles algo que antes no tenían. La tarea de la facultad sintética consiste en conciliar los opuestos, *pensarlos* como *uno* (pues tanto ahora como antes esta exigencia se dirige en primer lugar a la facultad de pensar). Pero ahora no puede llevar a cabo esta tarea; sin embargo, esta tarea se da; de ahí surge un conflicto entre la impotencia y la exigencia. El espíritu se detiene en este conflicto, oscila entre ambos; oscila pendularmente entre la exigencia y la imposibilidad de cumplirla; en este estado, y sólo en este estado, el espíritu mantiene a la vez a ambos, o lo que es lo mismo, los hace tales que puedan ser tomados y mantenidos a la vez; por el hecho de que se pone en contacto con ellos, y es de nuevo repelido por ellos y entra de nuevo en contacto con ellos, les da *con relación a sí mismo* un cierto contenido y una cierta extensión (se verá oportunamente que se trata de lo múltiple en el tiempo y en el espacio). Este estado se llama estado *de intuición*. La facultad activa en este estado fue llamada antes imaginación productora. [226]

11. Vemos así que precisamente la circunstancia que amenazaba con negar la posibilidad de una teoría del saber humano es ahora la que constituye la condición única bajo la cual podemos establecer una teoría semejante. No preveíamos cómo podríamos nunca conciliar términos absolutamente opuestos; ahora vemos que sería completamente imposible dar una explicación de los datos de nuestro espíritu sin términos absolutamente opuestos; en efecto, la facultad sobre la que se apoyan todos estos datos, la imaginación productora, no sería posible en absoluto si no se presentaran los términos absolutamente opuestos, inconciliables, completamente inconmensurables con la facultad comprensiva del *yo*. Y así, esto sirve al mismo tiempo para dar la prueba convincente de que nuestro sistema es exacto y de que está completamente explicado lo que debe ser explicado. Lo presupuesto sólo puede explicarse por lo encontrado, y lo encontrado por lo presupuesto. Así, todo

el mecanismo del espíritu humano resulta de la oposición absoluta y este mecanismo en su totalidad no puede ser explicado nada más que por una oposición absoluta.

12. Una luz plena se ha esparcido a la vez aquí sobre una expresión ya empleada anteriormente, pero que todavía no estaba explicada por completo; a saber: cómo idealidad y realidad podían ser una sola y misma cosa; cómo diferían ambas, sólo por la manera distinta de considerarlas y cómo podía concluirse de la una a la otra. Los términos absolutamente opuestos (lo subjetivo finito y lo objetivo infinito) sólo son ante la síntesis algo meramente pensado e ideal, en el sentido en que siempre hemos entendido esta última palabra. Así como deben ser conciliados por la facultad de pensar, y no pueden serlo, ellos adquieren realidad por esta oscilación pendular del espíritu, que en esta función es llamado imaginación, porque por esto se hacen intuibles: o sea, ellos adquieren realidad en general; pues no hay otra realidad que la que se da por medio de la intuición, y no puede haber ninguna otra. [227] En cuanto se hace de nuevo abstracción de esta intuición, lo cual es ciertamente posible para la mera facultad de pensar, pero no para la conciencia en general, esta realidad se hace de nuevo algo simplemente ideal; ella posee solamente un ser que ha surgido en virtud de las leyes de la facultad de representación.

13. Aquí se enseña, pues, que toda realidad –entiéndase: *para nosotros*, pues no se debe entender de otro modo en un sistema de filosofía trascendental– sólo es producida por la imaginación. Uno de los más grandes pensadores de nuestra época, que a lo que alcanzo enseña la misma cosa, la llama una *ilusión* de la imaginación[1]. Ahora bien, la verdad tiene que oponerse a toda ilusión, toda ilusión debe poder ser evitada. Pero, si queda demostrado, como deberá demostrarse en el presente sistema, que es en esta acción de la imaginación donde se funda la posibilidad de nuestra conciencia, de nuestra vida, de nuestro ser para nosotros, es decir, de nuestro ser como *yo*, entonces esta acción no puede quedar suprimida, si no debemos hacer abstracción del *yo*, lo cual es contradictorio, pues es imposible que el sujeto de la abstracción haga abstracción de sí mismo. Por tanto, la imaginación no engaña con ilusiones, sino que da la verdad y la única verdad posible. Admitir que engaña con ilusiones es fundamentar un escepticismo que enseña a dudar de su propio ser.

---

[1] *N. del T.*– Salomon MAIMON, en *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens* (*Ensayo de una nueva Lógica o Teoría del pensar*), Berlín, 1794, pág. XXXV/VI A; y en *Streiferein im Gebiete der Philosophie* (*Incursiones en el ámbito de la Filosofía*), Primera Parte, Berlín, 1793, pág. 57.

Deducción de la representación

I.

En primer lugar, mantengámonos muy fijamente en el punto al que habíamos llegado.

Sobre la actividad del *yo* proyectada a lo infinito –en la cual no puede distinguirse nada, precisamente porque ella se proyecta [228] al infinito– ocurre un choque; y la actividad, que con esto no debe ser en modo alguno anulada, queda reflexionada, repelida hacia dentro; ella toma la dirección completamente inversa.

Represéntese la actividad que se proyecta al infinito por la imagen de una línea recta que va de *A* por *B* a *C*, etc. Ella podría recibir este choque *dentro* de *C* o más allá de *C*; pero se admite que lo recibe precisamente en *C*; y el fundamento de esto estriba –según lo anterior– no en el *yo*, sino en el *no-yo*.

Bajo la condición puesta, la dirección de la actividad del *yo* que va de *A* hacia *C* es reflexionada de *C* hacia *A*.

Pero sobre el *yo* no puede ejercerse ningún influjo –y esto es tan cierto como que él debe ser sólo un *yo*– sin que él reaccione. No puede ser anulado nada en el *yo* y, por tanto, tampoco puede serlo la dirección de su actividad. Por consiguiente, la actividad reflexionada hacia *A*, *en tanto que es reflexionada*, tiene *a la vez* que reaccionar hasta *C*.

Obtenemos así entre *A* y *C* una dirección doble y autoconflictiva de la actividad del *yo;* en la cual puede apreciarse la dirección que va de *C* hacia *A* como un padecer y la que va de *A* hacia *C* como un mero hacer; ambas son un solo y mismo estado del *yo.*

Este estado, en el cual son conciliadas direcciones completamente opuestas, es precisamente la actividad de la imaginación: obtenemos así, de manera muy precisa, lo que antes buscábamos: un hacer que es posible solamente por un padecer y un padecer que es posible solamente por un hacer. La actividad del *yo* que se encuentra entre *A* y *C* es una actividad *resistente*; pero una actividad semejante no es posible sin que la actividad del *yo* tenga un ser-reflexionado; pues todo resistir presupone algo a lo cual se resiste: es un padecer en tanto que la dirección originaria de la actividad del *yo* es reflexionada; pero no puede ser reflexionada ninguna dirección que no se dé como dirección determinada, y precisamente en todos sus puntos. Las dos direcciones, [229] hacia A y hacia *C*, tienen que ser a la vez; y precisamente porque se dan a la vez, queda resuelta la anterior tarea.

El estado del *yo*, en la medida en que su actividad se encuentra entre *A* y *C*, es un intuir; porque intuir es un hacer que no es posible sin un padecer, y un padecer que no es posible sin un hacer. El acto de intuir queda ahora, pero sólo como tal, determinado para la reflexión filosófica; mas en la perspectiva del sujeto, permanece aún completamente indeterminado, como accidente del *yo*, porque de otro modo tendría que poder distinguirse de otras determinaciones del *yo*, lo que hasta ahora no es todavía posible; e igualmente permanece indeterminado en la perspectiva del objeto, porque, de otro modo, algo intuido como tal tendría que poder distinguirse de lo no intuido, lo que hasta ahora tampoco es posible.

(Es claro que la actividad del *yo* vuelta a su primera dirección originaria va también más allá de *C*. En la medida en que va más allá de *C*; ella no es resistente, porque el choque no se encuentra más allá de *C* y, por consiguiente, tampoco ella es intuyente. Así, tanto la intuición como lo intuido quedan limitados en *C*. La actividad que va más allá de *C* no es una intuición y su objeto no es un intuido. A su tiempo veremos lo que pueden ser tanto uno como otro. Queríamos simplemente llamar la atención sobre el hecho de que dejamos de lado algo que más tarde volveremos a tomar).

II.

El *yo* debe intuir; si el intuyente debe ser efectivamente sólo un *yo*, esto significa tanto como que *el yo debe ponerse como intuyente*; porque algo conviene al *yo* en la medida en que él se lo atribuye[1].

Decir que el *yo* se pone como intuyente significa, en primer lugar: él se pone como *agente* en la intuición. Todo lo que esto pueda significar además, aparecerá por sí solo durante la investigación. Ahora bien, en la medida en que se pone como agente en la intuición, él se opone a algo que en la misma medida no es agente, sino paciente. [230]

Con el fin de orientarnos en esta investigación, sólo tenemos que recordar lo que se ha dicho antes sobre la reciprocación en el concepto de sustancialidad. Los dos opuestos, el hacer y el padecer no deben suprimirse ni anularse; deben permanecer uno al lado de otro; únicamente deben excluirse mutuamente.

---

[1] *Original*: Das Ich soll anschauen; soll nun das anschauende nur wirklich ein Ich seyn, so heisst dies soviel, als: das Ich soll sich setzen, als anschauend; denn nichts kommt dem Ich zu, als insofern es sich dasselbe zuschreibt.

Es claro que al intuyente, como agente, tiene que serle opuesto un intuido. Toda la cuestión estriba en saber cómo y de qué manera puede ser puesto un intuido semejante.

Un intuido, que debe ser opuesto al *yo* –al *yo* que en esta medida es intuyente– es necesariamente un *no-yo*; y de ahí se sigue primeramente que la acción del *yo* que pone un intuido semejante *no* es una *reflexión*, una actividad dirigida hacia dentro, sino una actividad dirigida hacia fuera: es así una producción –al menos por lo que podemos juzgar hasta ahora–. Lo intuido, como tal, es producido.

Además es claro que en esta producción de lo intuido como tal, el *yo* no puede ser consciente de su actividad, porque al no ser reflexionada, no es atribuida al *yo*. (Solamente en la reflexión filosófica que establecemos aquí –y que tenemos que distinguir siempre cuidadosamente de la reflexión común y necesaria– es esta actividad atribuida al *yo*).

La facultad productora es siempre la imaginación; así, aquella posición de lo intuido tiene lugar por la imaginación y es de suyo un acto de intuición <(un *mirar hacia* [en sentido activo] algo indeterminado).>

Mas esta intuición debe ser opuesta también a una actividad en la intuición, que el *yo* se atribuye a sí mismo. En una sola y misma acción debe haber a la vez una actividad de intuir, que el *yo* se atribuye por medio de una reflexión, y una actividad que él no se atribuye. Esta última es un mero [231]
intuir; también la primera debe serlo, pero ella debe ser reflexionada. La cuestión estriba en saber cómo ocurre esto y lo que resulta de ello.

El intuir, como actividad, se dirige hacia *C*; sólo es un intuir en la medida en que la actividad resiste a la dirección –opuesta– hacia *A*. Si ella no resiste, ya no es un intuir, sino simplemente una actividad.

Una tal actividad del intuir debe ser reflexionada; o sea, la actividad del *yo* que va hacia *C* (el *yo*[1] es siempre una sola e idéntica actividad) debe ser dirigida hacia *A*, precisamente *como* resistiendo a una dirección opuesta (pues de otro modo no sería *esta* actividad, no sería la actividad del intuir).

La dificultad es aquí la siguiente: la actividad del *yo* ha sido ya reflexionada una vez hacia *A* por el choque del exterior, y ahora ella debe ser reflexionada de nuevo en la misma dirección precisamente por espontaneidad absoluta (pues el *yo* debe ponerse como intuyente, absolutamente, porque es un *yo*). Mas si no son distinguidas estas dos direcciones, entonces no es reflexionada intuición alguna, sino que sólo hay repetidamente intuición de una sola y misma manera, porque la actividad es la misma: es una sola y misma actividad del *yo;* y la dirección es la misma de *C* hacia *A*. Por consi-

---

1 *N. del T.*– En B: “la actividad”.

guiente, si la reflexión exigida debe ser posible, ellas tienen que poder distinguirse; y antes de que podamos ir más lejos, tenemos que resolver la tarea de saber cómo y por qué pueden ser distinguidas.

III.

Determinemos más rigurosamente la tarea. Ya se puede sin duda, antes de toda investigación, inteligir cómo la primera dirección de la actividad del *yo* hacia *A* puede ser distinguida de la segunda e idéntica dirección. En efecto, la primera es reflexionada por un puro choque del exterior; la segunda es reflexionada por espontaneidad absoluta. [232] Esto es lo que podemos ver bien en el nivel de nuestra reflexión filosófica, nivel en el cual nos hemos colocado voluntariamente desde el comienzo de nuestra investigación; pero la tarea consiste en demostrar que lo que es precisamente presupuesto por la posibilidad de toda reflexión filosófica <es un *factum* originario de la conciencia natural>. La cuestión estriba en saber cómo el espíritu humano llega originariamente a distinguir entre una reflexión de la actividad del exterior y otra reflexión del interior. Esta distinción debe ser deducida como *factum* y debe ser probada por esta deducción misma.

El *yo* debe ser determinado por el predicado de intuyente y ser por eso distinguido de lo intuido. Tal era la exigencia de la que hemos partido <y> no podíamos partir de ninguna otra. El *yo* como sujeto de la intuición debe ser opuesto al objeto de ésta y, por ello, debe ante todo ser distinguido del *no-yo*. Es claro que en esta distinción no poseemos un punto fijo, sino que giramos en un eterno círculo, si la intuición en sí y como tal no es en primer lugar fijada. Sólo entonces podrá ser determinada la relación que tanto el *yo* como el *no-yo* tienen con ésta. Por consiguiente, la posibilidad de resolver la tarea, antes dada, depende de la posibilidad de fijar la intuición misma y como tal.

Esta última tarea es idéntica a la que acaba de ser establecida: hacer distinguible la primera dirección hacia *A* de la segunda; y resolver una tarea es resolver la otra. Una vez fijada la misma intuición, la primera reflexión hacia A está ya contenida en ella; y sin temor de confusión o de mutua anulación puede ser reflexionada hacia *A* no precisamente la primera dirección hacia *A*, sino la intuición en general.

La intuición como tal debe ser fijada, con el fin de poder ser comprendida como una y la misma. Pero el intuir como tal no es en absoluto algo fijado, sino que es una oscilación pendular de la imaginación entre las di-

recciones conflictivas. Decir que debe ser fijado, significa que la imaginación no debe oscilar durante más tiempo, por lo cual [233] se suprimiría y anularía totalmente la intuición. Pero esto no debe ocurrir; por consiguiente, tiene al menos que quedar el producto de este estado en la intuición, la huella de las direcciones opuestas, que no se identifica con ninguna de las dos, sino que es algo compuesto de ambas.

Para una fijación semejante de la intuición –que sólo por esto se hace una intuición– son necesarias tres cosas: En primer lugar, la acción de fijar o sujetar. En su totalidad, el fijar acaece por *espontaneidad* para la reflexión; acaece, como en seguida se verá, por esta espontaneidad de la reflexión misma; por consiguiente, el acto de fijar corresponde a la facultad absolutamente ponente en el *yo,* o a la razón. En segundo lugar, lo determinado o lo que deviene determinado –y se trata, como se sabe, de la imaginación, en cuya actividad es puesto un límite–. En tercer lugar, lo que surge por determinación; –el producto de la imaginación en su oscilación pendular–. Es claro que si la fijación exigida debe ser posible, tiene que haber una facultad de esta fijación; y como una facultad semejante no es ni la razón determinante, ni la imaginación productora, entonces es una facultad intermedia entre las dos. Es la facultad en la que lo que cambia *subsiste* y se encuentra asimismo *entendido* <(igualmente establecido como presente)>, por lo cual se la llama justamente *entendimiento*[1].

El entendimiento es entendimiento sólo en la medida en que algo es fijado en él; y todo lo fijado es fijado sólo en el entendimiento. Puede describirse el entendimiento como la imaginación fijada por la razón, o como la razón provista de objetos por la imaginación. El entendimiento es una facultad quiescente e inactiva del espíritu; simplemente conserva lo producido por la imaginación y lo determinado o lo ulteriormente determinable por la razón; y esto, a pesar de todo cuanto se haya podido decir algunas veces de los actos del entendimiento[2].

---

[1] *N. del T.*– Fichte juega aquí con la ventaja de apoyarse en las raíces de la lengua alemana. Arrancando de la raíz '*steh*' –que indica el 'estar fijo'– se puede construir *bestehen* (subsistir), *verständig* (entendido), *zum Stehen gebracht* (establecido como presente) *y Verstand* (entendimiento).

[2] *Original*: Der Verstand ist Verstand, bloss insofern etwas in ihm fixirt ist; und alles, was fixirt ist, ist bloss im Verstande fixirt. Der Verstand lässt sich als die durch Vernunft fixirte Einbildungskraft, oder als die durch Einbildungskraft mit Objecten versehene Vernunft beschreiben. - Der Verstand ist ein ruhendes, unthätiges Vermögen des Gemüths, der blosse Behälter des durch die Einbildungskraft hervorgebrachten, und durch die Vernunft bestimmten und weiter zu bestimmenden; was man auch von Zeit zu Zeit über die Handlungen desselben erzählt haben mag.

(La realidad *es* únicamente en el entendimiento <(aunque sólo por medio de la imaginación)>; el entendimiento es la facultad de [234] *lo real efectivo*; en él solamente se hace real lo ideal: <por esto, el término *entender* expresa también una relación a algo que debe llegarnos de fuera sin nuestra intervención, pero que debe ser, ni más ni menos, indicado y percibido>. La imaginación produce realidad; pero en ella no *hay* ninguna realidad; su producto sólo deviene algo real por la captación y la concepción en el entendimiento. No atribuimos realidad a aquello de lo cual tenemos conciencia como de un producto de la imaginación; pero la atribuimos a aquello que encontramos como contenido en el entendimiento, al que no reconocemos ningún poder de producción, sino simplemente de acogimiento. Se verá que en la reflexión <natural, que se opone a la reflexión artificial, trascendental y filosófica>, sólo se puede remontar, en virtud de las leyes de esta reflexión natural, hasta el entendimiento y encontrar entonces en este algo *dado* ciertamente a la reflexión, como materia de la representación; pero no se es consciente de la manera en que eso mismo ha llegado al entendimiento. De ahí nuestra firme convicción de la realidad de las cosas fuera de nosotros, independientemente de toda intervención por nuestra parte, puesto que no somos conscientes de la facultad que las produce. Si fuéramos conscientes en la reflexión común, como podemos serlo efectivamente en la reflexión filosófica, de que las cosas sólo surgen en el entendimiento por la imaginación, querríamos continuamente explicarlo todo como una ilusión, y esta última manera de considerar las cosas sería tan falsa como la primera).

IV.

Tomemos de nuevo el hilo de nuestro razonamiento allí donde lo habíamos abandonado porque era imposible seguirlo por más tiempo.

El *yo* reflexiona su actividad, que en la intuición se dirige hacia *C*. Por la razón antes indicada, no puede ser reflexionada en tanto que resiste a una dirección opuesta que va de *C* a *A*. Pero tampoco puede ser reflexionada como una actividad que se dirige en general hacia el exterior, porque en este caso se trataría de toda la actividad infinita del *yo*, la cual no puede ser reflexionada; pero no de la actividad que se da en la intuición, cuya reflexión ha sido en verdad exigida. [235] Por consiguiente, ella debe ser reflexionada como yendo hasta *C*, como una actividad determinada y limitada en *C*. Lo cual sería el primer punto.

La actividad intuyente del *yo* es, pues, limitada en *C* por la actividad absoluta que opera en la reflexión. Mas como esta actividad es sólo reflexionante

–pero ella misma no es reflexionada– (a no ser en nuestra presente reflexión filosófica), la limitación en *C* es opuesta al *yo* y atribuida al *no-yo*. Un producto de la imaginación absolutamente productora es puesto en el infinito –que se extiende más allá de *C*– por una intuición oscura, no reflexionada, que no llega a la conciencia determinada; este producto limita la facultad de intuición reflexionada; y esto es así siguiendo la regla y el fundamento según los cuales fue puesto en general el primer producto indeterminado. Tal sería el segundo punto.

Este producto es el *no-yo*, por cuya oposición el *yo* en general queda ahora determinado *como yo* –conforme a nuestro propósito actual–; sólo así se hace posible el sujeto lógico de la proposición: el *yo* es intuyente.

Al menos según su determinación, la actividad del *yo* intuyente, así determinada, es fijada y comprendida en el entendimiento, para ser mejor determinada todavía; porque sin esto las actividades contrarias del *yo* interferirían y se aniquilarían mutuamente.

Esta actividad va de *A* a *C* y debe ser captada en esta dirección justo por una actividad reflexionante del *yo*, es decir, por una actividad que vaya de *C* a *A*. Es claro que en esta captación se presentan direcciones opuestas y que, por consiguiente, esta captación debe ser hecha por la facultad de los opuestos, por la imaginación y, en consecuencia, tiene que ser ella misma una intuición. Tal sería el tercer punto.

En su función actual, la imaginación no produce, sino que sólo capta (para ponerlo en el entendimiento y no para conservarlo) lo que ya ha sido producido y concebido en el entendimiento; y por eso, se llama *reproductora*.

El intuyente tiene que ser determinado, y esto como tal, es decir [236] como *activo*; es necesario que le sea *opuesta* una actividad, pero no *esta misma actividad*, sino otra distinta. Sin embargo, actividad es siempre actividad, y hasta ahora no puede distinguirse en ella sino su dirección. Mas una tal dirección opuesta es la dirección de *C* hacia *A*, engendrada por el estado de reflexión provocado del exterior, y conservada en el entendimiento. Tal sería el cuarto punto.

Esta dirección opuesta tiene que ser intuida, en la medida en que la dirección existente en el acto de intuir debe ser determinada así; y de esta suerte, con la determinación del intuyente se da a la vez una intuición de lo *intuido*, aunque ésta no es reflexionada.

Pero lo intuido debe ser determinado *como* algo intuido, si es que debe ser opuesto al intuyente. Esto sólo es posible por reflexión. Toda la cuestión estriba en saber qué actividad encaminada al exterior debe ser reflexionada; en efecto: tiene que haber una actividad que yendo hacia el exterior sea re-

flexionada, mientras que la actividad que va de *A* a *C* en el acto de intuir da la intuición del intuyente.

Se ha recordado más arriba que la actividad productora del *yo* debe sobrepasar *C* y desembocar en lo indeterminado, con el fin de que produzca la limitación de la intuición en general en *C*. Esta actividad es reflexionada desde lo infinito hacia *A* pasando por *C*. Pero de *C* hasta *A* se da la primera dirección, cuya huella se conserva en el entendimiento; esta dirección resiste a la actividad –perteneciente al *yo*– que va de *A* hacia *C* en la intuición; y en relación con ésta debe pertenecer al opuesto del *yo*, es decir al *no-yo*. Esta actividad opuesta es intuida como opuesta. Tal sería el quinto punto.

Esto intuido tiene que ser determinado como tal; y precisamente como lo intuido opuesto al intuyente; así debe estar determinado por lo no-intuido que es sin embargo un *no-yo*. Tal *no-yo* se encuentra –como producto absoluto de la actividad del *yo*– más allá de *C* <(es la cosa en-sí y para-sí, como noúmeno. De ahí la distinción natural entre la representación y las cosas representadas en ella)>. Entre *C* y *A*, empero, se encuentra lo intuido, que, según su determinación [237] en el entendimiento, es captado como algo real. Tal sería el sexto punto.

Ambos se comportan entre sí como hacer y padecer (realidad y negación) y, por consiguiente, están conciliados por determinación recíproca. Si no hay intuido, tampoco hay intuyente, y a la inversa. Por el contrario, si un intuido es puesto –y en tanto que lo es– un intuyente es puesto, y a la inversa.

Ambos tienen que ser determinados; pues el *yo* debe ponerse como el intuyente y, en esta medida, oponerse al *no-yo*; pero para esto se necesita un fundamento sólido de distinción entre el intuyente y el intuido; según las explicaciones anteriores, la determinación recíproca no nos suministra semejante fundamento.

Si *uno* es determinado ulteriormente, el *otro* lo es por ello mismo, precisamente porque se encuentran en determinación recíproca. Por la misma razón se ve que uno de ellos tiene que ser determinado por *sí mismo* y no por el otro, porque de otro modo no podríamos nunca salir del círculo de la determinación recíproca.

V.

El intuyente en sí, o sea como actividad, es ya determinado por el hecho de que está en determinación recíproca; es un hacer al que corresponde en lo opuesto un padecer, una actividad *objetiva*. Una actividad semejante puede

ser aún determinada por una actividad no-objetiva, por consiguiente *pura*, que es actividad en general y absolutamente.

Ambas son opuestas; ambas tienen también que ser conciliadas sintéticamente, es decir, ser determinadas recíprocamente una por la otra. 1) La actividad objetiva es determinada por la actividad tomada absolutamente. La actividad en general es la condición de toda actividad objetiva; es su fundamento real. 2) La actividad en general no puede ser determinada por la actividad objetiva, sino por su contrario: el padecer; por consiguiente, la actividad en general es determinada por un objeto de la actividad y, de esta suerte, por la actividad objetiva. La actividad objetiva es el fundamento de determinación o el fundamento ideal [238] de la actividad en general. 3) Ambas se determinan recíprocamente entre sí; o sea, tiene que ser puesto un límite entre las dos. Éste es el tránsito de la actividad pura a la actividad objetiva y a la inversa; tal es *la condición* sobre la cual se puede reflexionar o de la que se puede hacer abstracción.

Esta condición como tal, es decir, el límite de la actividad pura y de la actividad objetiva, es intuida por la imaginación y fijada en el entendimiento; lo uno y lo otro acontece de la manera descrita.

La intuición es actividad objetiva bajo una cierta *condición*. Si fuera incondicionada no sería una actividad objetiva, sino pura.

En virtud de la determinación por la reciprocación, lo intuido sólo es un intuido bajo cierta condición. Sin esta condición no sería un intuido, sino un absolutamente puesto, una cosa en-sí: absolutamente un padecer, como contrario de un hacer absolutamente.

VI.

La intuición es algo condicionado, tanto en relación[1] al intuyente como al intuido. Por consiguiente, <ninguno de los dos, ni el intuyente ni lo intuido,> pueden ser discernidos todavía por esta nota, y necesitamos intentar determinarlos todavía más. Intentaremos determinar *la condición* de la intuición para ambos; si acaso por medio de esta pudieran ser distinguidos.

Decir que por una condición la actividad absoluta se hace una actividad objetiva, significa obviamente que la actividad absoluta como tal es anulada y aniquilada; y por relación a ésta surge un *padecer*. Por consiguiente, la condición de toda actividad objetiva es un padecer.

---

1 *N. del T.*– En A y B: “tanto para”.

Este padecer tiene que ser intuido. Pero un padecer no puede ser intuido de otro modo que como una imposibilidad de la actividad opuesta; es un sentimiento de estar constreñido a una acción determinada, el cual es completamente posible para la imaginación. [239] Este constreñimiento está fijado en el entendimiento como *necesidad*.

Lo contrario de este hacer condicionado por un padecer es una actividad libre, intuida por la imaginación como una oscilación pendular de la imaginación misma entre la ejecución y la no ejecución de una sola y misma acción; entre la captación y la no captación de un solo y mismo objeto en el entendimiento; actividad captada en el entendimiento como *posibilidad*.

Estas dos clases de actividad, que son opuestas en sí, son conciliadas sintéticamente. 1) El constreñimiento es determinado por la libertad; la libre actividad se determina ella misma a una acción determinada (*auto-afección*). 2) La libertad es determinada por el constreñimiento. La autoactividad, siempre libre en la autodeterminación, sólo se determina a una acción determinada bajo la condición de una determinación ya existente en virtud de un padecer. (La espontaneidad puede reflexionar solamente bajo la condición de una reflexión ya sobrevenida por un choque del exterior; pero ella no *tiene que* reflexionar incluso bajo esta condición). 3) Ambas se determinan mutuamente en la intuición. La acción recíproca que se da entre la autoafección del intuyente y una afección exterior constituye la condición bajo la cual el intuyente es un intuyente.

También en virtud de esto lo intuido queda al mismo tiempo determinado. La cosa en-sí <y para sí> es objeto de la intuición bajo la condición de una acción recíproca. En la medida en que el intuyente es agente, lo intuido es paciente; y en la medida en que lo intuido es agente –y es entonces cosa en-sí–, el intuyente es paciente. Además, en la medida en que el intuyente es agente, no es paciente, e inversamente; lo mismo ocurre con lo intuido. Pero esto no da una determinación fija; y así no salimos de nuestro círculo. Tenemos, pues, que determinar más. Precisamente tenemos que intentar determinar por sí misma la parte que uno de ambos tiene en la acción recíproca indicada. [240]

VII.

A la actividad del intuyente, a la cual corresponde un padecer en el objeto –y que por consiguiente está comprendida con éste en esa acción recíproca– se opone una actividad tal, a la que no corresponde ningún padecer

en el objeto y que por tanto se aplica al intuyente (la actividad en la autoafección); la primera actividad tiene que ser determinada por esta última.

Semejante actividad determinante es la que tendría que ser intuida por la imaginación y fijada en el entendimiento, lo mismo que los modos de esta actividad indicados aquí.

Es obvio que incluso la actividad objetiva del intuyente no puede tener otro fundamento que la actividad de autodeterminación; si esta última actividad pudiera ser determinada, entonces ocurriría lo mismo con la primera y también quedaría determinada la parte que el intuyente tiene en la acción recíproca, al igual en fin que por lo mismo la parte que lo intuido tiene.

Ambos modos de actividad tienen que determinarse mutuamente: 1) Como se acaba de mostrar, la actividad *que revierte en sí misma* <tiene que determinar> la actividad *objetiva*. 2) La actividad objetiva <tiene que determinar> a la que revierte en sí misma. A un tanto de actividad objetiva, otro tanto de actividad que se determina por sí misma a la determinación del objeto. Pero la actividad objetiva puede ser determinada por la determinación del objeto; por lo tanto, la actividad que interviene en la autodeterminación puede también ser determinada por ella. 3) Estas dos actividades se encuentran por consiguiente en determinación recíproca, como acaba de verse; y una vez más nos encontramos sin ningún punto fijo de determinación.

La actividad de lo intuido en la acción recíproca, en tanto que ella se aplica al intuyente, es también determinada por una actividad que revierte en sí misma; por esta actividad lo intuido se determina a ejercer un influjo sobre el intuyente.

Según las explicaciones precedentes, la actividad de autodeterminación es la determinación hecha por la razón sobre un producto fijado de la imaginación en el entendimiento: se trata por consiguiente de un *pensar*. El intuyente se determina a sí mismo para *pensar* un objeto. [241]

En la medida en que el objeto es determinado por el pensar, es algo pensado.

De esta suerte es así determinado como *determinándose a* sí *mismo*, como determinándose a ejercer un influjo sobre el intuyente. Pero una tal determinación sólo ha sido posible porque un padecer debía ser determinado en el intuyente opuesto. Si no hay padecer en el intuyente, no hay actividad en el objeto que sea originaria y que revierta en sí misma, en tanto que actividad pensada. Y si no hay actividad de esta clase en el objeto, no hay padecer en el intuyente. Según lo expuesto, semejante determinación recíproca es la determinación por *causalidad*. Así, el objeto es pensado como *causa* de un padecer en el intuyente, siendo este su efecto. La actividad interna del objeto, por la cual queda determinado a la causalidad, es algo puramente pensado

(un noúmeno, si, como es necesario, se da a esta actividad un sustrato por la imaginación).

VIII.

La actividad de una autodeterminación para determinar un objeto *determinado* tiene aún que determinarse más; porque todavía no poseemos un punto de apoyo firme. Esta actividad es determinada por una actividad tal del intuyente que no determina a ningún objeto como algo determinado (=*A*); por una actividad que no se aplica a ningún objeto determinado (sino, por así decir, a un objeto en general, como puro objeto).

Una actividad tal tendría que poder darse a sí misma, por autodeterminación, como objetos *A* o -*A*. Sería, pues, con relación a *A* o -*A* completamente indeterminada o libre; libre de *reflexionar* sobre *A* o de *hacer abstracción* de ella.

Una actividad semejante tiene en primer lugar que ser intuida por la imaginación; pero dado que ella oscila pendularmente entre opuestos, entre el captar y el no-captar a *A*, justamente entre los dos, tiene que ser intuida *como* imaginación, es decir, en la libertad de su movimiento del uno al otro; (o igualmente, si se apunta a una *ley* de la que todavía no sabemos en verdad nada, como la deliberación del espíritu consigo mismo). Sin embargo, puesto que uno de los términos, bien *A* o bien -*A*, tiene que ser captado por esta actividad [242] (*A* es puesto o como término que debe ser reflexionado o como término del que hay que hacer abstracción), es preciso también en esta medida intuir esta actividad como entendimiento. Ambas dimensiones conciliadas por una nueva intuición y fijadas en el entendimiento constituyen la *facultad de juzgar* o *'juicio'*. Hasta ahora, el 'juicio' es el libre poder de reflexionar sobre los objetos ya puestos en el entendimiento o de hacer abstracción de ellos y ponerlos con una determinación más precisa en el entendimiento, según la medida de esta reflexión o de esta abstracción.

Estas dos actividades, el simple entendimiento como tal, y el 'juicio' como tal, tienen a su vez que determinarse mutuamente. 1) El entendimiento determina al 'juicio'. Contiene ya en sí los objetos de los que el 'juicio' hace abstracción o sobre los cuales reflexiona; él es por consiguiente la condición de posibilidad de un 'juicio' en general. 2) El 'juicio' determina al entendimiento; le determina el objeto en general como objeto. Sin él no hay en general acto de reflexión; sin él, por consiguiente, no hay nada fijado en el entendimiento; esto es puesto en primer lugar por la reflexión y para la

reflexión; y así, sin el 'juicio' no hay en general entendimiento; de esta suerte, el 'juicio' es a su vez la condición de posibilidad del entendimiento. 3) Por tanto, ambos se determinan mutuamente. Si no hay nada en el entendimiento, no hay 'juicio'; si no hay 'juicio', no hay nada en el entendimiento *para el* entendimiento, no hay acto de pensar lo pensado como tal.

En virtud de la determinación recíproca, el objeto es igualmente por eso determinado. Lo pensado, como objeto del pensar, o sea, en la medida en que es paciente, es determinado por algo no-pensado, por consiguiente por algo puramente pensable (el cual posee en sí mismo y no en el pensante, el fundamento de su pensabilidad; y en esta medida debe ser agente, mientras que, con relación a él, el pensante es paciente). Ambos, lo pensado y lo pensable son ahora recíprocamente determinados el uno por el otro. 1) Todo lo pensado es pensable. 2) Todo lo pensable es pensado como pensable, y sólo es pensable en la medida en que es pensado como pensable. Si no hay nada pensable, no hay nada pensado; si no hay nada pensado, no hay nada pensable. Lo pensable y la pensabilidad, como tales, son puros objetos del 'juicio'. [243]

Solamente lo que es juzgado como pensable puede ser pensado como causa de la intuición.

El pensante debe determinarse a sí mismo a pensar algo como pensable, y en esta medida lo pensable sería paciente; pero lo pensable debe a su vez determinarse a ser algo pensable y en esta medida el pensante sería paciente. Entonces resulta de nuevo una acción recíproca del pensante y de lo pensado en el pensar; con esto no tenemos el punto seguro de determinación, y tenemos que determinar aún más al agente del 'juicio'.

IX.

La actividad, que determina en general a un objeto, es determinada por una actividad que no tiene ningún objeto, por una actividad en general no-objetiva y opuesta a la actividad objetiva. La cuestión está en saber cómo tal actividad pude ser puesta y opuesta a la actividad objetiva.

Lo mismo que acaba de ser deducida la posibilidad de hacer abstracción de todo objeto *determinado* = A, igualmente se postula aquí la posibilidad de hacer abstracción de *todo objeto en general*. Si debe ser posible la determinación exigida, tiene que haber tal poder absoluto de abstracción; y esta determinación tiene que ser posible, si es que debe ser posible una autoconciencia y una conciencia de la representación.

Un poder tal debería en primer lugar ser intuido. La imaginación, por su esencia, oscila pendularmente en general entre el objeto y el no-objeto. Decir que es fijada como no teniendo objeto alguno, significa que la imaginación (reflexionada) es completamente anulada y esta anulación, este no-ser de la imaginación, es de suyo intuido por la imaginación (no reflexionada y que por tanto no ha llegado a conciencia clara). (La oscura representación que hay en nosotros cuando, para alcanzar el pensamiento puro, somos invitados a hacer abstracción de toda intervención de la imaginación, constituye precisamente esa intuición que se presenta a menudo al pensador). El producto de una intuición semejante (no reflexionada) debería ser fijado en el entendimiento; pero este producto no debe ser nada, no debe ser un objeto; en consecuencia, no puede ser fijado. [244] (La representación oscura del pensamiento de una pura relación sin sus términos es algo de esta índole). Así pues, no queda en general nada más que la pura regla de la razón, la regla de hacer abstracción, la simple ley de una determinación que no debe realizarse (por la imaginación y el entendimiento para la conciencia clara); y por consiguiente, este absoluto poder de abstracción es por sí mismo la *razón*. (La razón *pura*, –sin imaginación–, en sentido teórico; aquello que KANT tomó como objeto en la *Crítica de la razón pura*).

Si se anula todo lo que es objetivo, queda al menos *lo que se determina a sí mismo* y *lo determinado por sí mismo*, el *yo* o el sujeto. Sujeto y objeto se determinan entre sí de tal suerte que el uno es absolutamente excluido por el otro. Si el *yo* sólo se determina a sí mismo, entonces no determina nada fuera de sí mismo; pero si determina algo fuera de sí, entonces no sólo se determina a sí mismo. El *yo* es ahora determinado como lo que subsiste después de la anulación de todo objeto por el poder absoluto de abstracción; y el *no-yo* es determinado como lo que puede ser abstraído por este poder de abstracción. Obtenemos así ahora un punto seguro de distinción entre el objeto y el sujeto.

(Tal es, pues, efectivamente la fuente visible de toda autoconciencia, fuente que, después de haberla indicado, ya no puede ser desconocida. Todo aquello de lo que yo puedo hacer abstracción, de lo que puedo prescindir [aunque no de una sola vez, sino por lo menos haciendo abstracción más tarde de lo que conservo ahora, y conservando entonces aquello de lo que ahora hago abstracción] no es mi *yo*, y basta con que lo considere como aquello de lo que puedo abstraer para oponerlo a mi *yo*. Cuanto más capaz es un individuo determinado de hacer abstracción de sí, tanto más se aproxima su autoconciencia empírica a la autoconciencia pura; –y esto es válido tanto del niño que deja por vez primera su cuna y aprende por esto a distinguirla de sí mismo, como del filósofo popular que admite aún ideas-imágenes materiales y se pregunta sobre el asiento del alma, y como

finalmente del filósofo trascendental que piensa al menos la regla para pensar un *yo* puro y que la demuestra). [245]

X.

Esta actividad que determina al *yo* por abstracción de todo lo que puede ser abstraído, tendría que ser a su vez determinada. Pero como en aquello *de que* no puede hacer abstracción y *en que* no puede abstraer de nada (por esto el *yo* es juzgado *simple*), nada puede ser determinado más, sólo podría ser determinada esa actividad por una actividad absolutamente no-determinante, –y lo que ella determina sólo podría ser determinado por un absolutamente indeterminado.

Sin duda se ha probado por las deducciones precedentes que una tal facultad de lo absolutamente indeterminado, como condición de todo lo determinado, era propia de la imaginación; pero tal facultad no puede ser elevada como tal a la conciencia; porque entonces ella tendría que ser reflexionada y, por consiguiente, determinada por el entendimiento; en consecuencia, ya no sería indeterminada e infinita.

El *yo* ha sido al mismo tiempo considerado en la autodeterminación como determinante y como determinado. Si por medio de la actual determinación superior, se reflexiona sobre el hecho de que el determinante absolutamente determinado tiene que ser un absolutamente indeterminado; si se considera además que el *yo* y el *no-yo* son absolutamente opuestos; entonces si el *yo* es considerado como *determinado*, el *no-yo* es el indeterminado determinante. Y al contrario, si el *yo* es considerado como *determinante*, él mismo es el indeterminado; y el *no-yo* es lo determinado por él. De ahí surge el siguiente conflicto:

Si el *yo* reflexiona sobre sí y al hacer esto se determina, entonces el *no-yo* es infinito e ilimitado. Si, por el contrario, el *yo* reflexiona sobre el *no-yo* en general (sobre el universo) y al hacer esto lo determina, entonces es él mismo infinito.

El *yo* y el *no-yo* están por consiguiente en acción recíproca en la representación; si uno es finito, el otro es infinito, [246] e inversamente; pero uno de los dos es siempre infinito. (Aquí se encuentra el fundamento de las *antinomias* establecidas por KANT).

XI.

Si en una reflexión todavía más elevada, se reflexiona sobre el hecho de que el *yo* es lo absolutamente determinante y que por consiguiente es también el que determina absolutamente la precedente reflexión de la que depende el conflicto, entonces en cada caso el *no-yo* será algo determinado por el *yo,* bien sea expresamente determinado para la reflexión, bien sea dejado indeterminado en la reflexión para la determinación del *yo* por sí mismo; y así, el *yo,* en la medida en que puede ser finito o infinito, sólo se encuentra en acción recíproca consigo mismo; acción recíproca en la cual está el *yo* perfectamente conciliado consigo mismo y por encima de la cual no puede elevarse ninguna filosofía teórica.

TERCERA PARTE

FUNDAMENTO DE LA CIENCIA DE LO PRÁCTICO

§ 5. SEGUNDO TEOREMA

En la proposición que resultaba de los tres principios fundamentales de la *Doctrina de la ciencia*: "*El yo y el no-yo se determinan mutuamente*", se hallaban las dos proposiciones siguientes: en primer lugar: "*El yo se pone como determinado por el no-yo*", proposición que hemos explicado y de la cual hemos indicado el *factum* que tenía que corresponderle en nuestro espíritu; y luego: "*El yo se pone como determinando al no-yo*".

Al comienzo del § precedente no podíamos saber aún si nos sería posible alguna vez asegurar una significación a la última proposición, puesto que en ella se presupone *la determinabilidad*, por tanto la *realidad* del *no-yo*, a cuya admisión no podíamos indicar entonces fundamento alguno. [247] Pero ahora, en virtud de ese *factum* postulado y bajo la presuposición de él queda postulada a la vez la realidad de un *no-yo* –claro está, *para* el *yo,* pues toda la *Doctrina de la ciencia*, como ciencia trascendental, ni puede ni debe ir más allá del *yo*– y desaparece la auténtica dificultad que nos impedía admitir esta segunda proposición. Si un *no-yo* tiene realidad para el *yo* y si, lo que es igual, el *yo* pone a este como real –acto del que se ha mostrado ahora tanto la posibilidad como el modo y la manera en que se efectúa–, entonces el *yo* puede también sin duda alguna ponerse como determinado (coartando, limitando) esa realidad puesta, siempre que las demás determinaciones de la proposición sean pensables, cosa que naturalmente aún no podemos saber.

En la explicación de la proposición establecida: "El *yo* se pone como determinando al *no-yo*", podríamos proceder exactamente como lo hicimos en la explicación de la anterior proposición: "El *yo* se pone como determinado por el *no-yo*". Tanto en ésta como en aquella se hallan varios contrarios; podríamos, pues, intentar buscarlos, conciliarlos sintéticamente, luego conciliar a su vez sintéticamente los conceptos engendrados por esta síntesis, si es que por ventura debían de nuevo ser opuestos, etc..., y así estaríamos seguros de agotar completamente nuestra proposición, siguiendo un método sencillo y concienzudo. Pero hay una manera más breve, pero no menos exhaustiva de explicarla.

En esta proposición hay en efecto una antítesis fundamental que encierra todo el conflicto entre el *yo* como *inteligencia* –y en esta medida limitado– y el *yo* como absolutamente puesto, por tanto como esencia ilimitada. Esta antítesis nos obliga a admitir como medio de conciliación una facultad práctica del *yo.* Examinaremos en primer lugar esta antítesis e intentaremos conciliar los miembros de su oposición. Las antítesis restantes se desprenderán entonces por sí mismas y podrán ser conciliadas tanto más fácilmente. [248]

I.

Para indagar esta antítesis tomaremos el camino más corto por el que a la vez, desde un punto de vista superior, la proposición capital de toda la *Doctrina de la ciencia* práctica: "*El yo se pone como determinando al no-yo*" es probada como admisible y recibe ya desde el comienzo un valor superior al simplemente problemático.

El *yo* en general es *yo;* en virtud de su autoposición es completamente un *yo* uno e idéntico (§ l).

Ahora bien: en la medida particularmente en que el *yo* es *representante* o es una *inteligencia*, es también, *como tal*, perfectamente uno: una facultad de representación sometida a leyes necesarias; mas por lo mismo, no es en modo alguno uno e idéntico con el *yo* absoluto, puesto absolutamente por sí mismo.

Pues el *yo* como *inteligencia*, *justo en la medida en que ya es tal*, es determinado en el interior de esta esfera por sí mismo según sus determinaciones particulares; también en este sentido no hay en él sino lo que pone en sí mismo, y en nuestra teoría hemos rechazado enérgicamente la opinión según la cual podría ocurrir algo en el *yo* en tanto éste se comportara meramente como paciente. Pero *esta misma esfera* en general y considerada en sí misma le es puesta no por él mismo, sino por algo exterior al *yo;* hemos visto que *la índole* y *el modo* del representar en general son en verdad determinados por el *yo*, pero *el que* en general el *yo* sea representante no es determinado por el *yo*, sino por algo exterior a él. En efecto, no podíamos concebir de ninguna otra manera la representación en general como posible, sino presuponiendo que se daba un choque en la actividad del *yo* proyectada al infinito y a lo indeterminado. Así pues, el *yo como inteligencia en general* es *dependiente* de un *no-yo* indeterminado y hasta ahora completamente indeterminable; y solamente por medio de un *no-yo* semejante es él *inteligencia*[1]. [249]

Pero en todas sus determinaciones el *yo* debe ser absolutamente puesto por sí mismo y ser por consiguiente completamente independiente de todo *no-yo* posible.

---

[1] Doy mis parabienes al lector que barrunte el sentido profundo y las amplias consecuencias de esta expresión y que desde ella prosiga siempre con calma y a su manera. –Una esencia finita es finita sólo como *inteligencia*; la legislación práctica, que debe serle común con el infinito, no puede depender de cosa alguna fuera de ella.

En cuanto a aquellos que han adquirido la habilidad de olfatear el ateísmo –por lo menos en lo mínima expresión– desde las pocas líneas fundamentales de un sistema completamente nuevo, que son incapaces de dominar, conténtense con esta explicación y vean lo que por ventura pueden aprovechar de ella.

Así pues, el *yo* absoluto y el *yo* inteligente (si está permitido expresarse como si formasen dos *yo*, cuando no deben constituir sino uno solo) no son un único y mismo *yo*, sino que son opuestos uno al otro; lo cual contradice la identidad absoluta del *yo*.

Tiene que ser suprimida esta contradicción, y sólo puede serlo de la manera siguiente: la inteligencia del *yo* en general, causa de la contradicción, no puede ser anulada sin que el *yo* caiga otra vez en una nueva contradicción consigo mismo; porque si es puesto un *yo* y un *no-yo* le es opuesto, según toda la *Doctrina de la ciencia* teórica, es puesta una facultad de representación con todas sus determinaciones. Además el *yo*, en tanto que ya es puesto como *inteligencia*, no es determinado más que por sí mismo, tal como lo hemos recordado y demostrado en la parte teórica. Pero la *dependencia* del *yo* como *inteligencia* debe ser anulada y esto sólo se puede pensar bajo la condición de *que el yo determine por sí* mismo *a este no-yo hasta ahora desconocido*, y al cual es atribuido el choque, mediante el cual el *yo* se convierte en *inteligencia*. De esta manera, el *no-yo* que hay que representar sería *inmediatamente* determinado por el *yo* absoluto, y el *yo representante* empero *mediatamente* por medio de esta determinación; el *yo* sólo dependería de sí mismo; en otros términos, él sería totalmente determinado por sí mismo; [250] él sería lo que se pone y absolutamente nada más; y se eliminaría la contradicción de manera satisfactoria. Y así habríamos demostrado por anticipado al menos la segunda parte de la proposición capital establecida: “El *yo* determina al *no-yo*” (pues el *yo* es lo determinante y el *no-yo* es lo que deviene determinado).

El *yo* como *inteligencia* estaba en una relación causal con el *no-yo*, al cual debía atribuirse el choque postulado; sobre él obraba el *no-yo* como su causa. Pues la relación de causalidad consiste en lo siguiente: en virtud de la limitación del hacer de un miembro (o en virtud de una cantidad de padecer en éste), es puesta en su miembro opuesto una cantidad de hacer igual al hacer anulado, según la ley de determinación recíproca. Pero si el *yo* debe ser *inteligencia*, entonces una parte de su actividad proyectada al infinito tiene que ser anulada y luego puesta en el *no-yo*, según la mencionada ley. Sin embargo, como el *yo* absoluto no es capaz de padecer alguno, sino que debe ser hacer absoluto y nada más que hacer, tiene que admitirse –como se acaba de explicar– que también este *no-yo* postulado es él mismo deteminado, es decir paciente, y que el hacer opuesto a este padecer tiene que ser puesto en lo que le es opuesto, en el *yo*, pero no en el *yo* inteligente –porque este mismo es determinado por ese *no-yo*– sino en el *yo* absoluto. Pero una relación tal como la que así se admite es la relación causal. El *yo* absoluto debe por consiguiente, ser *causa* del *no-yo* en tanto que este es el último fundamento de toda representación y este *no-yo* es, pues, en tal medida su *efecto*.

1. El *yo* es absolutamente agente y sólo agente; –tal es la presuposición absoluta. De aquí resulta en primer lugar un padecer del *no-yo*, en la medida en que éste debe determinar al *yo* como *inteligencia*: el hacer opuesto a este padecer es puesto en el *yo* absoluto como actividad *determinada*, justo como aquella actividad por la cual es determinado el *no-yo*. Por consiguiente, [251] de la *actividad absoluta del yo* resulta una cierta *actividad determinada* de éste.

2. Todo lo que se acaba de recordar sirve igualmente para aclarar más aún el precedente raciocinio. La representación en general (pero no las determinaciones particulares de ésta) es indiscutiblemente un efecto del *no-yo*. Pero en el *yo* no puede en absoluto haber nada que sea un efecto; porque el *yo* es justo lo que él se pone y no hay nada en él que él no ponga en sí. Por tanto, ese *no-yo* tiene que ser él mismo un efecto del *yo,* y precisamente del *yo* absoluto: (entonces no habría así influjo alguno que del exterior se ejerciera sobre el *yo,* sino solamente una acción de éste sobre sí mismo; tal acción toma en verdad otro camino, por razones que ignoramos aún, pero que quizás podrán indicarse más tarde).

El *yo* absoluto debe, pues, ser causa del *no-yo* en sí y para sí, es decir, solamente de lo que queda en el *no-yo* cuando se hace abstracción de todas las formas demostrables de la representación, de aquello a lo que se atribuye el choque en la actividad del *yo* proyectada al infinito; en efecto: en la parte teórica de la *Doctrina de la ciencia*, se ha explicado que el *yo* inteligente es causa, según las leyes necesarias de la representación, de las determinaciones particulares de lo representado *como* tal.

De la misma manera, o sea por la posición absoluta, el *yo* no puede ser causa del *no-yo*.

El *yo* se pone a sí mismo absolutamente y sin otro fundamento ulterior, y él *tiene que* ponerse si debe poner alguna otra cosa: pues lo que no *es*, no puede poner nada; pero el *yo* es (para el *yo*) absoluta y únicamente en virtud de su propia autoposición.

El *yo* no puede poner al *no-yo* sin limitarse a sí mismo. En efecto, el *no-yo* es totalmente opuesto al *yo;* lo que es el *no-yo* no lo es el *yo;* por consiguiente, en la medida en que el *no-yo* es puesto (o le conviene el predicado de ser-puesto), el *yo* no es puesto. Si el *no-yo* [252] fuera puesto sin ninguna cantidad como ilimitado y como infinito, entonces el *yo* no sería en absoluto puesto, su realidad sería completamente aniquilada, lo cual contradice a lo anterior. –Por tanto tendría que ser puesto en determinada cantidad y así la realidad del *yo* tendría que ser limitada en provecho de la cantidad de realidad del *no-yo* que ha sido puesta.– Las expresiones: *poner un no-yo*, y *li-*

mitar el yo, son perfectamente equivalentes, tal como se ha explicado en la parte teórica de la *Doctrina de la ciencia*.

Ahora bien, en nuestra suposición, el *yo* debería poner *absolutamente* y sin otro fundamento un *no-yo*; o sea, debería limitarse a *sí* mismo absolutamente y sin otro fundamento, no ponerse en parte. Por consiguiente tendría que poseer en sí mismo un fundamento para no ponerse; tendría que haber en él un principio para ponerse y también un principio para no ponerse. De aquí resulta que el *yo* sería en su esencia opuesto a sí mismo y contradictorio; en él habría un doble principio opuesto; tal suposición se contradice a sí misma, porque entonces no habría en el *yo* ningún principio. El *yo* no sería nada, porque se anularía a sí mismo.

(Hemos llegado aquí a un punto desde el cual podemos exponer más claramente el verdadero sentido de nuestro segundo principio: "*Al yo se opone un no-yo*"; y por este medio, exponer mejor de lo que hemos podido hasta ahora, la verdadera significación de toda nuestra *Doctrina de la ciencia*).

En el segundo principio fundamental sólo hay algo absoluto; pero éste presupone un *factum* que no puede ser indicado *a priori*, sino que solamente puede indicarse en la propia experiencia de cada cual.

Además de la posición del *yo* por sí mismo debe haber aún una posición. Esto es *a priori* una pura hipótesis; y nada más que por un *factum* de conciencia se puede mostrar *que* hay una posición semejante, y cada cual ha de mostrársela a sí mismo por este *factum*; nadie puede demostrársela a otro mediante fundamentos racionales. (Con la ayuda de fundamentos racionales podría sin duda cualquier *factum* admitido reducirse a este *factum* supremo; pero semejante prueba sólo [253] convencería a otro de que al conceder este *factum* cualquiera ha concedido también aquel *factum* supremo). Ahora bien, está absoluta y completamente fundado en la esencia del *yo*, que si hay una tal posición, esta posición tiene que ser una *oposición* y lo puesto tiene que ser un *no-yo*. –¿Cómo puede el *yo* distinguir un algo de sí mismo?– Para esto no puede desprenderse de parte alguna un fundamento de posibilidad que le sea superior; más bien es esta distinción la que de suyo sirve de fundamento a toda derivación y a toda fundamentación. Es absolutamente cierto que toda posición que no es una posición del *yo* tiene que ser una oposición; pero sólo por propia experiencia puede cada uno probarse que existe una tal posición. Por esto la argumentación de la *Doctrina de la ciencia* es absolutamente válida *a priori*; sólo establece proposiciones tales que son ciertas *a priori*; pero únicamente recibe realidad en la experiencia. La *Doctrina de la ciencia* entera no tendría ningún contenido para aquel que no pudiera ser consciente del *factum* postulado –se puede tener la seguridad de que éste no es el caso en ningún ser racional finito–: para él estaría vacía; sin embargo, aún tendría que reconocer su exactitud formal.

Y así la *Doctrina de la ciencia* es, pues, posible *a priori*, incluso si debe aplicarse a los objetos. El objeto no es *a priori*, sino que le es dado solamente en la experiencia; cada cual, por su propia conciencia del objeto, recibe el valor objetivo, y esta conciencia puede solamente postularse *a priori*, pero no deducirse. –Lo que sigue sólo es un ejemplo: para la Divinidad, es decir para una conciencia en la cual todo sería puesto por la simple posición del *yo* (aunque el concepto de una conciencia semejante es para nosotros impensable), no tendría contenido alguno nuestra *Doctrina de la ciencia*; porque en una conciencia semejante no se daría otro acto de posición que el del *yo;* pues también para Dios tendría una exactitud formal, porque la forma de la misma es la forma de la razón pura. [254]

II.

Hemos visto que la exigida causalidad del *yo* sobre el *no-yo*, gracias a la cual debía ser suprimida la contradicción indicada entre la independencia del *yo,* como esencia absoluta, y la dependencia de éste, como *inteligencia*, encierra ella misma una contradicción. Pero la primera contradicción tiene que ser suprimida y sólo puede serlo por medio de la causalidad exigida; así pues, tenemos que tratar de resolver la contradicción que se encuentra en esta misma exigencia, y ahora nos pondremos a resolver esta segunda tarea.

Ante todo, y con el fin de llegar a ello, intentemos profundizar algo más en el verdadero sentido de esta contradicción.

El *yo debe tener causalidad sobre el no-yo* y producir en primer lugar éste con vistas a su posible representación; porque nada puede pertenecer al *yo* si él mismo no lo ha puesto en sí inmediatamente o mediatamente, y porque debe ser por sí mismo absolutamente todo lo que es. –Así la exigencia de causalidad se funda en la esencia absoluta del *yo.*–

El yo no puede tener causalidad sobre el no-yo, porque entonces el *no-yo* dejaría de ser *no-yo* (de ser opuesto al *yo*) y él mismo sería *yo*. Pero el mismo *yo* se ha opuesto al *no-yo*; y este ser opuesto no puede por consiguiente ser anulado, si es que no debe ser anulado algo que ha puesto el *yo*, y si es que así el *yo* no debe dejar de ser *yo,* lo cual contradiría la identidad del *yo.* –La objeción elevada contra la causalidad exigida se funda por consiguiente en que un *no-yo* es absolutamente opuesto al *yo* y tiene que permanecer opuesto.

El conflicto se halla así en el interior del mismo *yo,* en los dos aspectos distintos de éste. Estos son los que se contradicen; y es preciso buscar entre

ellos una mediación. (Una contradicción semejante no tendría lugar respecto a un *yo* al que no se opusiera nada, es decir respecto a la impensable idea de la Divinidad). En la medida en que el *yo* [255] es absoluto, es infinito e ilimitado. El pone todo lo que es; y aquello que no es puesto por él, no es (*para* éste; y no hay nada fuera del mismo). Pero todo lo que él pone, lo pone como *yo;* y el *yo* lo pone como todo lo que él pone. Por consiguiente, en esta perspectiva el *yo* lo comprende en sí todo, o sea una realidad infinita e ilimitada.

En la medida en que el *yo* se opone un *no-yo*, pone necesariamente *límites* (§ 3) y se pone a sí mismo en estos límites. La totalidad del ser en general que es puesto la reparte en el *yo* y en el *no-yo*; y por consiguiente se pone necesariamente así como *finito*.

Estas dos acciones son muy diferentes y pueden expresarse por las proposiciones siguientes. La primera: el *yo* se pone absolutamente como *infinito* e *ilimitado*. La segunda: el *yo* se pone absolutamente como *finito* y *limitado*. Y así habría una contradicción superior en la esencia del mismo *yo,* en la medida en que él se manifiesta por su primera y por su segunda acción, y de esta contradicción saldría la contradicción presente. Si aquella es resuelta, lo es también la que se funda en ella.

Todas las contradicciones son conciliadas por una determinación más precisa de las proposiciones contradictorias, y ésta también así. El *yo* tendría que ser puesto en un sentido como *infinito* y en otro sentido como *finito*. Si fuera puesto en un solo y mismo sentido como infinito y como finito, la contradicción sería insuperable, el *yo* no sería uno, sino doble; no quedaría otra salida que la de Spinoza: la de trasponer lo infinito fuera de nosotros; pero aquí siempre quedaría sin respuesta cómo, al menos, *la Idea* de éste podría sobrevenir en nosotros (el mismo Spinoza, a causa de su dogmatismo, ni siquiera podía incluso proponerse la cuestión).

Entonces, ¿en qué sentido el *yo* es puesto como infinito y en qué sentido es puesto como finito?

Tanto lo primero como lo segundo le son atribuidos absolutamente; la pura acción de su poner es tanto el fundamento de su infinitud como el de su finitud. Sólo [256] porque pone algo, en uno y otro caso se pone en este algo y se atribuye ese algo a sí mismo. Necesitamos, pues, buscar en esta pura acción de poner distinto una diferencia; así queda resuelta la tarea.

En tanto que el *yo* se pone como infinito, su actividad (de poner) se aplica al mismo *yo* y no a algo distinto del *yo.* Toda su actividad se aplica al *yo* y esta actividad es el fundamento y la esfera de todo ser. Por tanto el *yo* es *infinito en tanto que su actividad revierte en sí misma,* y en esta medida, su actividad es también infinita, dado que su producto, el *yo,* es infinito.

(Producto infinito, actividad infinita; actividad infinita, producto infinito; esto es un círculo, pero no es vicioso, pues es aquello de lo que la razón no puede salir y por cuyo medio se expresa lo que es absolutamente cierto por sí mismo y para sí mismo. El producto, la actividad y lo activo son aquí uno y lo mismo (§ 1) y sólo los distinguimos para podernos expresar). Sólo la *actividad pura* del *yo, sólo el yo puro* son infinitos. Pero la actividad pura es aquella que no tiene objeto, sino que revierte en sí misma.

En tanto que el *yo* pone límites y, según lo que precede, se pone a sí mismo en estos límites, su actividad (de poner) no se aplica inmediatamente a sí mismo, sino a un *no-yo* que debe ser opuesto (§ 2, § 3). Ella no es entonces una actividad pura, sino objetiva (actividad que se pone un *ob*-jeto. La palabra objeto[1] designa muy bien lo que debe indicar. Todo objeto de una actividad, en la medida en que lo es, necesariamente es algo opuesto[2] a la actividad, lo que se halla *en contra* y *en frente de* ella. Si no hay resistencia, entonces no hay en general ningún objeto de la actividad y tampoco hay actividad objetiva; pero si debe haber ciertamente actividad, será una actividad pura que revierte en sí misma. En el simple concepto de actividad objetiva se indica ya que ésta debe encontrar una resistencia y que, por consiguiente, es limitada). Así el *yo* es finito en la medida en que su actividad es *objetiva*. [257]

Ahora bien, esta actividad, bajo los dos respectos –tanto en la medida en que revierte sobre el mismo agente, como en la medida en que se debe aplicar a un objeto exterior al agente–, debe ser una sola y misma actividad, actividad de un solo y mismo sujeto que se pone como sujeto uno e idéntico bajo los dos respectos. Por tanto tiene que haber entre estos dos modos de la actividad un lazo de unión, en el cual la conciencia sea llevada del uno al otro. Un lazo tal sería justamente la relación de causalidad exigida; esto quiere decir que la actividad del *yo*, revertiendo en sí misma, se referiría a la actividad objetiva como la causa a su efecto, y de suerte que por la primera actividad el *yo* se determinaría a la segunda; que por consiguiente la primera actividad se aplicaría *inmediatamente* al *yo* mismo, pero *mediatamente* al *no-yo*, en virtud de la determinación así efectuada del mismo *yo* como algo que determina al *no-yo*; así sería realizada la causalidad exigida.

Por consiguiente se exige en primer lugar que la acción del *yo*, por cual se pone a sí mismo (y que ha sido enunciada en el primer principio fundamental), se relacione con la acción por la cual él pone un *no-yo* (y que ha sido enunciada en el segundo principio fundamental) como la causa con el efecto. Pero de manera general no se ha podido mostrar una relación semejante y más bien se la ha encontrado completamente contradictoria; pues de

[1] *N. del T.*– "*Ob-jectum*", en su raíz etimológica.

[2] *N. del T.*– "*Ob-positum*", en su raíz etimológica.

otro modo, el *yo*, por la posición de sí mismo, tendría que poner a la vez el *no-yo*, y por consiguiente no ponerse, lo cual se anularía a a sí mismo. –Se ha afirmado expresamente que el *yo*, absolutamente y sin ningún otro fundamento se oponía algo a sí mismo; y la proposición que establecía esta acción solamente podía llamarse un principio fundamental en virtud del carácter incondicionado de ésta. No obstante, al mismo tiempo se había notado que había al menos algo condicionado en esta acción, a saber su producto– y que lo engendrado por la acción de oponer tenía que ser necesariamente un *no-yo* [258] y no podía ser otra cosa. Profundicemos el sentido de esta observación.

El *yo* pone *absolutamente* un objeto (un *no-yo* opuesto, en acto de enfrentamiento). Por consiguiente en la *simple posición* de éste es únicamente dependiente de sí mismo y no de algo exterior a él. Si un *objeto* es puesto solamente en general y si por medio de éste es puesto el *yo* como *limitado* en general solamente, quedará realizado lo que se pedía; aquí no es preciso pensar en un límite *determinado*. El *yo* es entonces absolutamente limitado: pero ¿dónde está su límite? ¿En el punto C o más allá del punto C? ¿En virtud de qué podría ser determinado entonces un punto tal? Esto depende solamente de la espontaneidad del *yo*, que es puesta por ese "*absolutamente*". El punto límite está en la infinitud, en donde el *yo* lo pone. El *yo* es finito porque debe ser limitado; pero es infinito en esta finitud, porque el límite puede ser puesto siempre más lejos en el infinito. Es infinito según su finitud; y es finito según su infinitud. –El *yo* no es, pues, limitado por esta posición absoluta de un objeto, sino en tanto que se limita a sí mismo absolutamente y sin ninguna otra razón; y dado que una tal limitación absoluta contradice la esencia infinita y absoluta del *yo*, ella misma es imposible y el acto completo de oponer un *no-yo* es imposible.

Pero además el *yo* pone un *ob*-jeto, y haciendo esto, cualquiera que sea el lugar en que él lo pone en el infinito, pone una actividad exterior a él mismo, no dependiente de su actividad (de poner) sino más bien opuesta a ésta. En cierto sentido (el cual no es examinado) esta actividad opuesta tiene ciertamente que *encontrarse* en el *yo*, en la medida en que ella es ahí puesta; pero también en otro sentido (que tampoco es examinado) tiene que *encontrarse* en el *objeto*. En tanto que esta actividad se encuentra en el objeto debe ser opuesta a una actividad cualquiera (= X) del *yo;* no debe ser opuesta a la actividad por la cual es puesta en el *yo*, porque es idéntica a ella; debe por consiguiente ser opuesta a *otra* [259] *actividad cualquiera*. Por tanto en la medida en que un objeto debe ser puesto, y como *condición de posibilidad de semejante posición*, tiene que darse además en el *yo* una actividad (= X) distinta de la actividad de poner. ¿Cuál es esta actividad?

En primer lugar debe ser una actividad *que no sea anulada* por el objeto; pues debe ser opuesta a la actividad del objeto; ambas por consiguiente deben, en tanto que puestas, coexistir: –es, pues, actividad tal, que su ser no depende del objeto, lo mismo que inversamente el objeto no depende de ella. Además una actividad tal tiene que estar absolutamente fundada en el *yo,* porque ella es independiente de la posición de todo objeto, y al contrario, éste es independiente de ella; por consiguiente esta actividad es puesta por la acción absoluta del *yo,* por la cual él se pone a sí mismo. En fin, según lo que precede, el objeto debe poder ser proyectado en la infinitud; por tanto esta actividad del *yo,* que le resiste, tiene que proyectarse también en la infinitud, más allá de todo objeto posible y ser ella misma infinita. –Ahora bien, en la indubitable medida en que es válido el segundo principio fundamental, un objeto tiene que ser puesto–. Por consiguiente, X es la actividad infinita puesta por el *yo* en sí mismo; y esta actividad se comporta con la actividad objetiva del *yo,* como el fundamento de posibilidad con lo fundado. El objeto es solamente puesto en la medida en que una actividad del *yo* encuentra resistencia; si no hay una actividad tal del *yo,* no hay objeto. –Esta actividad se comporta, pues, como lo determinante con lo determinado–. Solamente *en la medida en que* esta actividad encuentra resistencia, puede ser puesto un objeto; y en la medida en que ella no la encuentra, no hay objeto.

Consideremos ahora esta actividad bajo el punto de vista de su relación con la actividad del objeto. –Consideradas en sí mismas, ambas son perfectamente independientes una de otra y completamente opuestas; no se da en absoluto relación alguna entre ellas–. No obstante si, conforme a lo exigido, debe ser puesto un objeto, deben ser relacionadas la una con la otra por el *yo* que pone un objeto. La posición de un objeto [260] en general depende igualmente de esta relación; en, la medida en que un objeto es puesto, ellas son relacionadas, y en la medida en que ellas no son relacionadas, no es puesto ningún objeto. –Además, dado que el objeto es puesto absolutamente, incondicionalmente y sin otro fundamento (de la acción de poner simplemente como tal), entonces esta relación se da también absolutamente y sin otro fundamento;– y sólo ahora queda completamente claro en qué medida la posición de un *no-yo* es absoluta: es absoluta en tanto que se funda en aquella relación dependiente únicamente del *yo*. Decir que estas actividades son absolutamente puestas en relación significa que son puestas absolutamente como iguales. Pero si es cierto que un objeto debe ser puesto, también es cierto que estas actividades no son iguales; entonces puede decirse solamente que su igualdad es absolutamente exigida: ellas *deben* absolutamente ser iguales. No obstante, como no son efectivamente iguales, queda siempre la cuestión de saber cuál de las dos debe dirigirse hacia la otra y en cuál de las dos debe admitirse el fundamento de la igualdad. En seguida se hace pa-

tente cómo se tiene que responder a esta cuestión. En cuanto el *yo* es puesto, toda realidad es puesta; todo debe ser puesto en el *yo;* el *yo* debe ser absolutamente independiente; pero todo debe depender de él. De esta suerte se exige el acuerdo del objeto con el *yo;* y es el *yo* absoluto el que lo exige precisamente en virtud de su ser absoluto[1]. [261]

(Supongamos dada –sin examinar *cómo* y por *qué facultad* del sujeto– la actividad *Y* –en lo que luego será puesto como objeto–. Una actividad del *yo* es *puesta en relación* con esta actividad; se piensa así una actividad exterior al *yo,* = -*Y*, que sería idéntica a esa actividad del *yo.* ¿Dónde se encuentra en este caso el fundamento de relación? Obviamente en la exigencia de que *toda* actividad debe ser idéntica a la del *yo* y esta exigencia está fundada en el ser absoluto del *yo.* Entonces -*Y* está situada en un *mundo* en el que toda actividad debería *efectivamente* ser idéntica a la del *yo,* y es un Ideal. –Pero *Y* no concuerda con -*Y*, sino que le es *opuesto*–. Por esto es atribuida a un *objeto*; sin esa relación y sin la exigencia absoluta que la funda, no habría ningún objeto para el *yo,* sino que este mismo sería todo en todo, y justo por ello, como veremos más profundamente después, no sería nada).

Así pues, el *yo* absoluto se relaciona por sí mismo absolutamente a un *no-yo* (a ese -*Y*), que al parecer debe ser un *no-yo*, según su forma precisamente (en la medida en que es en general algo exterior al *yo*), pero no según su contenido; pues debe concordar plenamente con el *yo.* Sin embargo, no puede concordar con éste en la medida en que también debe ser un *no-yo* según la forma solamente. Por tanto, la actividad del *yo* relacionada con aquél no es una determinación (a la identidad efectiva), sino solamente un *apetito*, una *tendencia* hacia la determinación, que tiene no obstante entera vigencia, porque es puesta por el absoluto poner del *yo.*

Así pues, el resultado de las investigaciones que hemos realizado hasta ahora es el siguiente: *en relación con un objeto posible*, la pura actividad del *yo,* que revierte en sí misma, es una *tendencia* e incluso, según la prueba pre-

[1] Es el imperativo categórico de KANT. Si en alguna parte se pone en claro que KANT puso –aunque sólo tácitamente– en el fundamento de su método crítico justamente las premisas establecidas por la *Doctrina de la ciencia*, seguramente es aquí. ¿Cómo hubiera podido jamás llegar a un imperativo categórico como postulado absoluto de un acuerdo con el *yo* puro, sin suponer el ser absoluto del *yo,* por el cual todo sería puesto, y por lo menos *debería* serlo, en la medida en que no lo *es*? Parece que la mayoría de los sucesores de KANT, en lo que dicen acerca del imperativo categórico no hacen otra cosa que repetir lo dicho por este gran hombre y no han llegado todavía a aclararse acerca del fundamento de legitimidad de un postulado absoluto. Unicamente *porque* es absolutamente, y *en tanto que* lo es, tiene el *yo* derecho de postular absolutamente; y este derecho se extiende entonces sólo a un postulado de este su ser absoluto, del cual se debería en verdad poder *deducir* aun otras cosas. Una filosofía que, en todos los confines donde ella no puede seguir adelante, se remite a un hecho de conciencia, tiene mucho menos fundamento que la desacreditada filosofía popular.

cedente, una *tendencia infinita*. En su proyección al infinito esta tendencia infinita es [262] *la condición de posibilidad de todo objeto*: si no hay tendencia, no hay objeto.

Ahora vemos en qué medida estos resultados demostrados por otros principios fundamentales, dan una respuesta satisfactoria a la tarea que nos habíamos impuesto y en qué medida queda resuelta la contradicción indicada. –El *yo* que, considerado en general como inteligencia, depende de un *no-yo*, y que sólo es inteligencia en la medida en que hay un *no-yo*, debe no obstante depender del *yo*–; y para encontrar esto posible, tuvimos que admitir a su vez una causalidad del *yo* que determinara al *no-yo*, en tanto que éste debe ser objeto del *yo* inteligente. A primera vista, y tomando la palabra en toda su extensión, una causalidad tal se anuló a sí misma; supuesta la causalidad, o bien el *yo* no era puesto, o bien el *no-yo* no era puesto y, por consiguiente, no podría darse ninguna relación causal entre ellos. Buscamos una mediación en este conflicto, distinguiendo dos actividades opuestas del *yo,* la pura y la objetiva, y presuponiendo que la primera podría quizá relacionarse inmediatamente con la segunda, como la causa con el efecto; y que la segunda podría relacionarse inmediatamente con el objeto, como la causa con el efecto; y que así la actividad pura del *yo* debería, al menos, encontrarse *mediatamente* en una relación causal con el objeto (a través del eslabón de la actividad objetiva). ¿En qué medida ha sido confirmada esta presuposición y en qué medida no lo ha sido?

En primer lugar, ¿en qué medida se ha confirmado la actividad pura del *yo* como causa de la actividad objetiva? Ante todo en la medida en que ningún objeto puede ser puesto, si no se da una actividad del *yo* a la que se oponga la del objeto; y necesariamente, con anterioridad a todo objeto, tiene que darse esta actividad en el sujeto única y absolutamente en virtud del sujeto mismo; por tanto, la actividad pura de éste, la actividad pura del *yo* como tal es *la condición de toda actividad que pone un objeto*. Pero en la medida en que esta pura actividad no se relaciona originariamente con ningún objeto y es independiente del objeto, como [263] éste es completamente independiente de ella, tiene que ser relacionada, por una acción igualmente absoluta del *yo,* con la actividad del objeto (el cual no es aún, en esta medida, puesto como *ob*-jeto)[1] y ser comparada con ella. Pero si bien esta ac-

[1] La afirmación de que la actividad pura, *en sí misma* y *como tal,* se relaciona con un objeto y que para esto no necesita de ninguna acción absoluta particular de relacionar, sería el principio trascendental del *fatalismo inteligible,* del más consecuente sistema acerca de la libertad que sería posible antes de que se estableciera el fundamento de una *Doctrina de la ciencia*. Y, respecto del ser finito, partiendo de este principio fundamental se llegaría en verdad legítimamente a la conclusión de que ninguna actividad pura puede su puesta en la medida en que no se pone actividad externa alguna, y de que el ser finito es puesto como finito absolutamente:

ción, *como* acción, según su *forma* (el que tenga lugar efectivamente), es *absoluta* (como oportunamente veremos, en su ser absoluto se fundan la espontaneidad absoluta de la reflexión en la parte teórica y la del querer en la parte práctica), no obstante según su *contenido* (el que sea un *relacionar* y el que exija la identidad y la subordinación de lo que luego es puesto como objeto) está condicionada por el ser-puesto absoluto del *yo* como cúmulo de toda realidad: y bajo este respecto, la actividad pura es *la condición del relacionar*, sin el cual no es posible posición alguna del objeto. –Como se ha dicho, en la medida en que la actividad pura es puesta en relación con un objeto (posible), mediante la acción así indicada, ella es una tendencia. El fundamento de que la actividad pura sea en general puesta en relación con un objeto, no se encuentra en la actividad pura en sí; pero el fundamento de que, *cuando* es así puesta, sea puesta como una *tendencia*, estriba en esta actividad pura.

(Esa exigencia de que todo esté en consonancia con el *yo*, que toda realidad deba ser absolutamente puesta por el *yo*, es la exigencia de lo que se llama razón práctica –y con todo derecho se llama así–. [264] Hasta ahora una tal facultad práctica de la razón era postulada, pero no había sido probada. Era, pues, muy justo que se exigiera de vez en cuando a los filósofos el demostrar *que* la razón era práctica. –Ahora bien, una prueba semejante se tiene que encarrilar de una manera satisfactoria para la misma razón teórica, que no debe ser rechazada simplemente por un decreto arbitrario–. Pero esto no es posible de otro modo que demostrando que la razón misma no puede ser teórica, si no es práctica: que no es posible ninguna inteligencia en el hombre, si no hay en él una facultad práctica; en esta última se fundamenta la posibilidad de toda representación. Y esto es, pues, lo que justamente ha ocurrido, ya que se ha dejado ver que sin una tendencia no era posible en general ningún objeto).

Aún nos queda por resolver una dificultad que amenaza tirar por tierra toda nuestra teoría. Pues la exigida relación de la tendencia de la actividad pura con la actividad del objeto ulterior –aunque esta relación se efectúe inmediatamente, o por medio de un *ideal* proyectado según la *idea* de esta actividad pura– no es posible si, de un modo o de otro, la actividad del objeto no debe ser ya dada al *yo* que hace la relación. Si entonces le diéramos al *yo* ésta actividad del mismo modo, por la relación de ésta con una tendencia de la actividad pura del *yo*, nuestra explicación giraría en un círculo y no obtendríamos en absoluto un fundamento primero de relación en general.

---

obviamente es puesto no por sí mismo, sino por algo exterior a él. El sistema del fatalismo inteligible tendría vigencia respecto de la Divinidad, es decir, respecto de un ser por cuya pura actividad sería inmediatamente puesta también su actividad objetiva, aunque no obstante tal concepto sería para nosotros completamente superior a nuestras fuerzas.

Sin embargo, se tiene que indicar un tal fundamento primero, obviamente sólo en una *idea*, porque debe haber un fundamento primero.

El *yo* absoluto es totalmente idéntico a sí mismo: todo en él es un sólo y mismo *yo* y pertenece (si está permitido expresarse de una manera impropia) al *yo* uno e idéntico; nada puede ser aquí distinguido, ningún múltiple; el *yo* es todo y es nada; porque no es nada *para sí mismo*, no puede distinguir en sí mismo ni ponente, ni puesto. –En virtud de su esencia, *tiende* (expresión que igualmente es sólo impropia, pero empleada con miras a una futura relación) a afirmarse [265] en tal estado–. En él se produce una desigualdad y, por tanto, algo heterogéneo. (De ningún modo puede *a priori* probarse *que* esto sucede, pero cada uno se lo puede hacer presente en su propia experiencia. Además, hasta ahora nada podemos decir tampoco de esto heterogéneo, sino que esto *no* puede ser deducido de la esencia interna del *yo*, pues en este caso no se podría en modo alguno hacer ninguna distinción).

Esto heterogéneo se halla necesariamente en conflicto con la tendencia que el *yo* tiene de ser absolutamente idéntico. Si pensamos un ser inteligente cualquiera, exterior al *yo*, que observa a este mismo en esos dos estados diferentes, *para este* ser *inteligente* el *yo* aparecerá limitado y su fuerza rechazada, lo mismo que admitimos por ejemplo en el mundo de los cuerpos.

Pero no un ser exterior al *yo*, sino el *yo* mismo debe ser la inteligencia que pone esta limitación; y entonces necesitamos aún avanzar un paso más para resolver la dificultad indicada. –Si el *yo* es idéntico a sí mismo y si necesariamente tiende hacia la perfecta identidad consigo, entonces tiene que restablecer inmediatamente esta tendencia que él mismo *no* ha interrumpido;– y así sería entonces posible, sin ninguna intervención del objeto, una comparación entre el estado de su limitación y el restablecimiento de la tendencia impedida, es decir, una pura relación de sí mismo consigo mismo, si se pudiera indicar un fundamento de relación entre los dos estados.

Si se supone que la actividad tendente del *yo* va de A hasta C sin choque, entonces no hay nada que distinguir hasta C, pues el *yo* y el *no-yo* no pueden ser distinguidos en nada y hasta este punto no se halla nada de lo que el *yo* pueda ser consciente. En C es impedida esta actividad, que contiene el fundamento primero de toda conciencia, pero que no llega nunca a la conciencia. Mas en virtud de su propia esencia interna, no puede ser impedida; ella sobrepasa, pues, [266] a C, pero como una actividad tal que ha sido impedida desde el exterior y que *sólo* se conserva por su propia fuerza interna; todo ocurre así hasta el punto en que ya no hay ninguna resistencia, por ejemplo en D. [a) Más allá de D esta actividad ya no puede ser objeto de la conciencia, por la misma razón de que no podía serlo de A a C. b) Aquí no se dice que el *yo* ponga él mismo su actividad como una actividad impedida,

actividad que se mantendría sólo por sí misma, sino únicamente que una inteligencia cualquiera exterior al *yo* la podría poner como tal].

Por mor de la claridad nos mantendremos dentro de la suposición que acaba de hacerse. Una inteligencia que deba poner lo exigido correctamente y conforme a lo postulado –y nosotros mismos somos, en nuestra presente reflexión científica, esta inteligencia– tendría necesariamente que poner esta actividad como la de un *yo* –de un ser que se pone a sí mismo y al que sólo conviene lo que él pone en sí mismo–. Por tanto, el *yo* tendría que poner en sí mismo tanto el impedimento de su actividad como el restablecimiento de la misma, pues en verdad la actividad que es impedida y restablecida debe ser la de un *yo*. *Pero esta actividad sólo puede ser puesta como restablecida, en la medida en que ha sido puesta como impedida; y sólo puede ser puesta como impedida, en la medida en que ha sido puesta como restablecida*. Estos dos momentos están, pues, según lo que precede, en determinación recíproca. Por tanto, los estados que deben ser conciliados, están ya sintéticamente conciliados en sí y para sí; no pueden ser puestos, a no ser como unificados. El *que* sean puestos en general, estriba en el simple concepto del *yo* y eso se encuentra postulado al mismo tiempo que éste. Así pues, solamente la actividad impedida –pero que tiene que ser puesta y por tanto nuevamente restablecida– habría de ponerse en el *yo* y por el *yo*.

Toda posición del *yo* procedería así de la posición de un estado meramente subjetivo; toda síntesis procedería de la síntesis en sí misma necesaria de una oposición en el simple sujeto. Este estado pura y únicamente subjetivo se indicará más profundamente en seguida como *sentimiento*. [267]

Pero además es puesta una actividad del objeto como fundamento[1] de este sentimiento; en verdad –según se había exigido precedentemente– esta actividad es, pues, dada por el sentimiento al sujeto que relaciona; y entonces es posible la exigida relación con una actividad del *yo* puro.

Todo esto concierne a la solución de la dificultad indicada. Volvamos ahora al punto del que habíamos partido. Si no hay una tendencia infinita del *yo*, no hay objeto finito en el *yo:* tal era el resultado de nuestra indagación; y por ahí parece entonces que la contradicción entre el *yo* condicionado y finito, como inteligencia, y el *yo* infinito e incondicionado, queda eliminada. Pero si examinamos las cosas con más precisión, descubriremos que en verdad la contradicción queda ciertamente alejada del punto en que la habíamos encontrado, entre el *yo* inteligente y el *yo* no-inteligente, pero que en general sólo ha sido desplazada más lejos, poniendo en conflicto principios fundamentales más elevados.

[1] *N. del T.–* En *SW*: “condición de posibilidad”. (Corrección marginal incluida sólo como nota).

Teníamos, pues, que resolver la contradicción entre una actividad infinita y una actividad finita de un solo y mismo *yo;* según nuestra solución, la actividad *infinita* no era objetiva en absoluto, sino que *revertía* en sí misma solamente, mientras que la actividad *finita* era *objetiva*. Pero ahora la misma actividad infinita, como una *tendencia*, es referida al objeto, y por consiguiente también en una cierta medida es una actividad objetiva. Y como no obstante esta actividad debe permanecer infinita y asimismo la primera actividad objetiva y finita debe mantenerse junto a ella, tenemos, pues, una actividad infinita objetiva y una actividad finita objetiva de un solo y mismo *yo;* pero a su vez esta suposición se contradice a sí misma. No puede resolverse esta contradicción, sino haciendo ver que la actividad infinita del *yo* es objetiva en otro sentido que su actividad finita.

Lo que sin duda cada uno puede barruntar a primera vista es que la actividad objetiva y finita del *yo* se dirige a un objeto *efectivo*, pero su tendencia infinita se dirige a un objeto puramente *imaginado*. Este barrunto [268] va en verdad a confirmarse. Ahora bien, como al proceder así se responde a la cuestión entrando en un círculo y esta respuesta supone ya una distinción que sólo es posible si ya han sido distinguidas esas dos actividades, tenemos que penetrar algo más profundamente en el examen de esta dificultad.

Todo objeto es necesariamente determinado, tan ciertamente como que debe ser un objeto; pues en la medida en que es tal, determina él mismo al *yo*, y su acto de determinar al *yo* es a su vez determinado (tiene su límite). De aquí se sigue que toda actividad objetiva, tan ciertamente como que es objetiva, es determinante, y en esta medida también es determinada; por consiguiente, es también finita. Así pues, incluso esa tendencia infinita sólo puede ser infinita en cierto sentido, y en otro sentido tiene que ser finita.

Pero a esta tendencia infinita *se opone* una actividad objetiva finita; ésta tiene, pues, que ser finita en el sentido mismo en que la tendencia es infinita; y la tendencia es infinita en la medida en que esta actividad objetiva es finita. Ciertamente la tendencia tiene un término; pero este término no es justamente el de la actividad objetiva. Toda la cuestión estriba en saber cuál es este término.

La actividad objetiva finita presupone ya para su determinación una actividad opuesta a la actividad infinita del *yo*, y eso es determinado después como objeto. Así, no en tanto que ella obra en general –porque en este respecto, según lo que precede, es absoluta–, sino en tanto que pone los límites *determinados* del objeto (de tal suerte que este resiste al *yo* hasta cierto punto, ni más ni menos), esta actividad es dependiente, limitada y finita. El fundamento de su acto de determinar y, por consiguiente, también de su ser-determinado se encuentra fuera de ella. –Un objeto determinado por esa actividad limitada en esta medida, es un objeto *efectivo*–.

Bajo este aspecto, la tendencia no es finita; se proyecta por encima de esta determinación de límite indicada por el objeto, y tiene que traspasarlo –según lo que precede–, si es que debe haber tal determinación de límite. No determina, pues, el mundo efectivo que depende de una actividad del *no-yo* –tal actividad está en acción recíproca con la actividad del *yo*–, [269] sino un mundo tal que existiría si toda realidad absolutamente fuese puesta por el *yo;* por consiguiente, un mundo ideal puesto simplemente por el *yo* y de ningún modo por un *no-yo*.

Ahora bien, ¿en qué medida es también finita la tendencia? En la medida en que se dirige en general a un objeto y que tiene que poner límites a este objeto, –y esto es tan cierto como que este objeto debe ser un objeto–. En lo que concierne al objeto efectivo, no es la acción de determinar en general la que depende del *no-yo,* sino el límite de la determinación; pero en lo que concierne al objeto ideal, tanto la acción de determinar como el límite sólo dependen del *yo;* éste no está sometido a ninguna condición, a no ser a la de tener que poner límites en general que él puede extender hasta el infinito, porque esta extensión sólo depende de él.

El *ideal* es producto absoluto del *yo;* puede ser elevado hasta el infinito, pero en cada momento determinado posee su límite, el cual no tiene en modo alguno que ser el mismo en el preciso momento siguiente. La tendencia indeterminada en general –que ciertamente en la medida en que es tal no debería llamarse tendencia, dado que no tiene objeto, aunque no tenemos términos para designarla y no podemos tenerlos–, la tendencia que escapa a toda determinabilidad, es infinita; pero, como tal, no llega a la conciencia y no puede llegar ahí, porque la conciencia sólo es posible por la reflexión y la reflexión sólo es posible por la determinación. Mas tan pronto como se reflexiona sobre esta tendencia, se hace necesariamente finita. En el momento en que el espíritu se percata de que la tendencia es finita, la extiende de nuevo; mas en cuanto se pone la cuestión de saber si es infinita, justo por esta cuestión se hace finita; y así sucesivamente de modo indefinido.

Le conjunción de lo *infinito* y de lo *objetivo* es, pues, por sí misma una contradicción: lo que se dirige a un objeto es finito; y lo que es finito, se dirige a un objeto. Esta contradicción sólo podría eliminarse por la total desaparición del objeto; pero no desaparece más que en una infinitud cumplida. El *yo* puede extender el objeto de su tendencia hasta el infinito; [270] pero si este objeto fuera, en un momento determinado, extendido hasta el infinito, no sería ya en absoluto un objeto, y la idea de la infinitud sería realizada, pero esto es también una contradicción.

Y no obstante la *idea* de tal infinitud por cumplir en acto se presenta ante nosotros y está contenida en lo más profundo de nuestro ser. Debemos, en virtud de lo que nos exige, resolver esta contradicción; aunque ahora no po-

damos pensar su solución como posible, y preveamos que en ningún momento de nuestra existencia, prolongada incluso por toda la eternidad, podríamos pensarla como posible. Pero aquí está justamente el sello de nuestro destino para la eternidad.

Y así la esencia del *yo* queda desde ahora determinada tanto como puede serlo, y las contradicciones que en ella había quedan resueltas tanto como pueden serlo. El *yo* es infinito, pero solamente en cuanto a su tendencia; tiende a ser infinito. Pero la finitud está ya en el concepto mismo de la tendencia, porque aquello a lo cual no se *opone resistencia* alguna, no es tendencia. Si el *yo* fuera más que acto de tender, si poseyera una causalidad infinita, ya no sería un *yo*, no se pondría a sí mismo y, por consiguiente, no sería nada. Si no tuviera esta tendencia infinita, entonces tampoco podría ponerse a sí mismo, porque no podría oponerse nada; entonces no sería un *yo*, y por tanto no sería nada.

Con el fin de aclarar completamente el concepto de tendencia, concepto tan importante para la parte práctica de la *Doctrina de la ciencia*, expongamos por otro camino lo que hasta ahora hemos deducido.

Según la discusión precedente, hay una tendencia del *yo*, que sólo es una tendencia en tanto que encuentra una resistencia y que no puede poseer ninguna causalidad; tendencia, pues, que en la medida en que lo es, queda también condicionada por un *no-yo*.

Dije: en tanto que no puede tener ninguna causalidad. Por consiguiente, queda exigida una tal causalidad. Hemos mostrado que una exigencia semejante de causalidad absoluta tenía que darse originariamente en el *yo*, puesto que sin ella era imposible superar la contradicción entre el *yo* como inteligencia y como ser [271] absoluto. La prueba ha sido, pues, dada apagógicamente; se ha mostrado que se tenía que suprimir la identidad del *yo* si no se quería admitir la exigencia de una causalidad absoluta.

Pero esta exigencia también tiene que poder ser probada directamente y genéticamente; no solamente tiene que hacerse digna de crédito mediante una invocación a principios superiores, que sin esta exigencia quedarían contradichos, sino que también tiene que poder ser *deducida* propiamente de estos principios superiores, de suerte que se llegue a inteligir *cómo* una exigencia tal nace en el espíritu humano. –No solamente tiene que poderse indicar una tendencia hacia una causalidad determinada (por un *no-yo* determinado), sino también una tendencia hacia la causalidad en general, siendo esta última el fundamento de la primera. –Una actividad que se proyecte más allá del objeto se convierte en tendencia precisamente porque va más allá del objeto y, por consiguiente, sólo bajo la condición de que exista ya un objeto. Se tiene que poder indicar, pues, el fundamento de la salida del

yo de sí mismo, sólo mediante la cual se hace posible un objeto. Esta salida, que precede a toda actividad de resistir y que fundamenta su posibilidad respecto del *yo,* tiene que estar simple y únicamente fundada en el *yo;* y mediante ella obtendremos el verdadero punto de unión entre el *yo* absoluto, el *yo* práctico y el *yo* inteligente.

Expliquémonos todavía más claramente acerca del punto crucial de la cuestión. –Es completamente obvio que el *yo,* en tanto que se pone absolutamente a sí mismo, en tanto que es tal como se pone y se pone tal como es, tiene que ser absolutamente idéntico a sí mismo y, en esta medida, nada distinto puede darse en él–. Ciertamente se sigue también de esto que *si* algo distinto ha de darse en él, esto tiene que ser puesto por un *no-yo*. Pero si el *no-yo* debe poder poner en general algo en el *yo,* entonces *la condición* de *posibilidad de tal influjo extraño en el mismo yo tiene que* estar fundamentada en el *yo absoluto*, previamente a toda actuación efectiva extraña. El *yo* tiene que poner en sí originaria y absolutamente la posibilidad [272] de que algo actúe en él. Sin perjuicio de su absoluta posición por sí mismo, el *yo* debe quedar abierto igualmente a otro acto de posición. Por tanto, tendría ya que haber originariamente en el *yo* mismo una diferencia, aunque nunca deba darse en él una diferencia; y esta diferencia tendría precisamente que estar fundada en el *yo* absoluto como tal. –La aparente contradicción de esta presuposición se desvanecerá por sí sola a su tiempo y desaparecerá el carácter impensable de la misma–.

El *yo* debe encontrar en sí mismo algo heterogéneo, extraño, distinguible de él mismo; desde este punto podrá encarrilarse más fácilmente nuestra investigación.

Ahora bien, este algo heterogéneo debe ser encontrado en *el yo,* y en él tiene que[1] encontrarse. *Si fuera exterior al yo,* entonces no sería nada para el *yo* y no se seguiría nada para el *yo*. En cierto respecto, pues, este elemento debe ser también *homogéneo* al *yo;* tiene que poder serle atribuido.

La esencia del *yo* consiste en su actividad; entonces, si este algo heterogéneo debe poder también ser atribuido al *yo*, tiene que ser una actividad del *yo;* ésta, como actividad, no puede ser heterogénea, pero quizás puede ser heterogénea su mera *dirección*, fundada no en el *yo,* sino fuera de él. –Si, según la presuposición varias veces repetida, la actividad del *yo* se proyecta al infinito, pero al recibir un choque en cierto punto no es por ello anulada, sino solamente devuelta sobre sí misma, entonces la actividad del *yo,* en tanto que se encuentra en este estado, es y permanece siempre actividad del *yo*–; sólo el que sea devuelta es heterogéneo y contrario al *yo*. Con esto quedan sin responder precisamente las preguntas difíciles; de responderlas, penetra-

1 *N. del T.*– En *SW*: "sólo puede". (Corrección marginal).

remos también lo más profundo posible en la esencia del *yo*. –¿Cómo llega el *yo* a esta dirección de su actividad proyectada *hacia fuera* al infinito? ¿Cómo puede ser distinguida por él una dirección hacia fuera de una dirección hacia dentro? [273] ¿Y por qué razón es considerada la actividad devuelta hacia dentro como heterogénca y como no fundada en el *yo*?–.

El *yo* se pone a sí mismo absolutamente y en esta medida su actividad revierte en sí misma. La dirección de esta es –si nos es permitido presuponer, con el solo fin de poder hacernos comprender, algo que aún no ha sido deducido y si además se nos permite tomar de la Física una palabra que precisamente, desde el punto trascendental que ahora nos ocupa, sólo aparece en ésta, como en su momento se verá–, la dirección de ésta, digo, es únicamente *centrípeta*. (*Un* punto no determina una línea; para que sea posible una línea se tienen que dar siempre dos puntos, incluso si el segundo se sitúa sitúa en el infinito e indica la mera dirección. Justo así, y precisamente por la misma razón, no hay dirección si no hay dos direcciones y, por cierto, dos direcciones opuestas. El concepto de dirección es un puro concepto de reciprocación; una dirección ni se puede dar ni es en absoluto pensable. De aquí se sigue que podemos atribuir a la actividad absoluta del *yo* una dirección y una dirección centrípeta sólo presuponiendo tácitamente que descubriremos también otra dirección centrífuga de esta actividad. Considerada con todo rigor, la imagen del *yo*, según la actual manera de presentar las cosas, es un punto matemático que se constituye a sí mismo por sí mismo y en el que ni una dirección ni nada en absoluto se puede distinguir; un punto que está *por completo* ahí *donde* está y su superficie y su límite (contenido y forma) son una sola y misma cosa. Si no hay en la esencia del *yo* nada más que esta actividad constitutiva, es entonces lo que cada cuerpo es para nosotros. Atribuimos igualmente al cuerpo una fuerza *interna* puesta por su puro ser (según la proposición A=A); pero si filosofamos sólo de manera trascendental y no, por cierto, de manera trascendente, admitimos que es puesto *por nosotros* el *que* esta fuerza sea puesta por el puro ser del cuerpo (para nosotros); mas no admitimos que sea puesto *por y para el mismo cuerpo* el *que* esta fuerza sea puesta; y por tanto, el cuerpo [274] está para nosotros sin vida y sin alma y no es un *yo*. El *yo* no solamente debe de suyo ponerse para cualquier inteligencia exterior a él, sino que también debe ponerse *para sí mismo*; debe ponerse *como* puesto por sí mismo. Debe por consiguiente, tan ciertamente como que es un *yo*, poseer únicamente en sí mismo el principio de la vida y de la conciencia. Entonces, el *yo*, tan ciertamente como que es un *yo*, tiene que poseer en sí el principio de reflexionar sobre sí mismo incondicionalmente y sin otro fundamento. Y así tenemos originariamente el *yo* en dos perspectivas: por una parte, en tanto que es reflexionante y, en esta medida, la dirección de su actividad es centrípeta; por otra parte, en tanto que es aquello sobre lo cual se reflexiona y, en esta medida la dirección de su

actividad es centrífuga, y justo centrífuga proyectada al infinito. El *yo* es puesto como realidad; y en tanto que hay reflexión para saber si tiene realidad, es puesto necesariamente como *algo*, como un *quantum*; pero es puesto como toda la realidad; con ello es necesariamente puesto como un *quantum* infinito, como un *quantum* que llena el infinito.

Así la dirección centrípeta y la dirección centrífuga de la actividad están ambas fundamentadas de la misma manera en la esencia del *yo;* ambas son, pues, una sola y misma cosa y no difieren más que en la medida en que se reflexiona sobre ellas como distintas. –(En el mundo de los cuerpos, como se verá en su momento, toda fuerza centrípeta es mero producto de la imaginación del *yo*, según una ley de la razón que ordena imponer unidad en la multiplicidad)–.

Pero la reflexión, por la cual estas dos direcciones pueden distinguirse, no es posible si no interviene además un tercer elemento al que puedan ser relacionadas o que pueda relacionarse con ellas. –Conforme a nuestra suposición, satisfacemos así la exigencia (sólo con el fin de poder seguir expresándonos, tenemos siempre que presuponer algo que todavía no ha sido demostrado; pues rigurosamente aún no es posible hasta ahora ninguna *exigencia* que sea contraria *a lo que acontece efectivamente*), la exigencia de que toda realidad debe estar en el *yo*. Las dos [275] direcciones de la actividad del *yo*, la centrípeta y la centrífuga, coinciden y únicamente son una sola y misma dirección. (Suponed, por vía de aclaración, que deba ser explicada la autoconciencia de Dios; esto no es posible si no se presupone que Dios reflexiona sobre su propio ser. Pero como en Dios *lo reflexionado* sería todo en uno y uno en todo y como igualmente *lo reflexionante* sería todo en uno y uno en todo, entonces en Dios y por Dios lo reflexionado y lo reflexionante, la conciencia misma y su objeto, no podrían ser distinguidos y la autoconciencia de Dios no sería por consiguiente explicada, –pero esto permanecerá de todos modos eternamente inexplicable e inconcebible para toda razón finita, es decir, para toda razón ligada a la ley *de la determinación* de aquello sobre lo que se reflexiona)–. Así pues, ninguna conciencia puede ser deducida de lo que acaba de presuponerse: porque las dos direcciones admitidas no pueden ser distinguidas.

Pero la actividad del *yo* proyectada al infinito debe chocar en un punto cualquiera y ser devuelta sobre sí misma; y por consiguiente el *yo* no debe llenar la infinitud. *Que* esto ocurra, como *factum*, no puede en absoluto ser deducido a partir del *yo*, según se ha recordado muchas veces; pero se puede ciertamente demostrar que esto tiene que ocurrir, *si* una conciencia efectiva debe ser posible.

Esa exigencia del *yo* reflexionante en la presente función, a saber: que el *yo* reflexionado por él debe llenar el infinito, se mantiene y no queda limi-

tada por ese choque. Igualmente se mantiene la cuestión de saber si él la llena y el resultado de que él no la llena efectivamente, sino que es limitado en C, –y solamente entonces es posible la distinción exigida entre las dos direcciones–.

En efecto, según la exigencia del *yo* absoluto, su actividad (en tanto que centrífuga) debería proyectarse hacia el infinito; pero es reflexionada en C, por consiguiente se hace centrípeta y entonces es posible la distinción por relación con aquella exigencia originaria de una dirección centrífuga proyectada hacia el infinito –lo que debe ser distinguido, tiene que ser puesto en relación con un tercero–; y ello es así porque en la reflexión se encuentra ahora una dirección centrífuga de [276] la actividad que está conforme con esta exigencia, y una dirección centrípeta que le es contraria (la segunda está reflexionada por el choque).

Al mismo tiempo se aclara por qué se considera esta segunda dirección como algo heterogéneo y por qué es deducida de un principio opuesto al principio del *yo.*

Y así queda entonces solucionada la tarea que se acaba de establecer. La tendencia originaria del *yo* hacia una causalidad en general se deriva genéticamente de la ley que el *yo* tiene de reflexionar sobre sí mismo y de exigir que se descubran en esta reflexión, como totalidad de realidad, dos aspectos tan ciertos como cierto es que debe haber un *yo*. Esa reflexión necesaria del *yo* sobre sí mismo es el fundamento de toda salida de sí mismo; y la exigencia de llenar la infinitud es el fundamento de la tendencia hacia la causalidad en general; y ambas están fundadas únicamente en el ser absoluto del *yo.*

Se ha descubierto así, como igualmente se pedía, en el mismo *yo* el fundamento de la posibilidad de un influjo del *no-yo* sobre el *yo*. El *yo* se pone a sí mismo absolutamente y por eso es completo en sí mismo y cerrado a toda impresión exterior. Pero si debe ser un *yo,* tiene que ponerse también como puesto por sí mismo; y por esta nueva posición que se relaciona con una posición originaria, se abre a lo que yo llamo la influencia exterior; únicamente por esta repetición del poner, pone la posibilidad de que en él pueda haber también algo que no sea puesto por él mismo. Estas dos especies de posición son la condición de un influjo del *no-yo*; sin la primera, no existiría actividad del *yo* que pudiera ser limitada; sin la segunda, esta actividad no podría ser limitada para el *yo,* el *yo* no podría ponerse como limitado. Así el *yo,* como *yo,* se halla originariamente en acción recíproca consigo mismo; y únicamente por esto se hace posible en él un influjo del exterior. [277]

Con esto hemos descubierto al fin el punto de unión que buscábamos entre la esencia absoluta, la esencia práctica y la esencia inteligente del *yo*.

–El *yo* exige comprender toda la realidad en sí y llenar la infinitud–. En el fundamento de esta exigencia se encuentra necesariamente la *idea* del *yo* infinito, puesto absolutamente; y tal es el *yo absoluto*, del que hemos hablado. (Solamente aquí se hace perfectamente claro el sentido de la proposición: *el yo se pone a sí mismo absolutamente*. De ningún modo se trata en ella del *yo* dado en la conciencia efectiva, pues éste no es jamás absolutamente; más bien, su estado está siempre fundado mediatamente o inmediatamente por algo exterior al *yo:* se trata de una *idea* del *yo,* la cual tiene que estar fundamentando necesariamente su exigencia práctica infinita. Pero esta *idea* no puede ser alcanzada por nuestra conciencia y, por consiguiente, nunca puede presentarse inmediatamente en ésta [aunque pueda hacerlo mediatamente en la reflexión filosófica]).

El *yo* tiene que reflexionar sobre sí mismo –y esto está también incluido en su concepto– para saber si contiene efectivamente en sí toda la realidad. Él coloca esa *idea* en el fundamento de esta reflexión, entonces con ella se proyecta al infinito y, en esta medida, es *práctico*: no absoluto, porque sale de sí justo en virtud de la tendencia a la reflexión; precisamente tampoco es teórico, porque en el fundamento de su reflexión no hay más que esa *idea* que brota del mismo *yo* y porque se ha hecho una total abstracción del choque posible, no habiendo por tanto ninguna reflexión efectiva. –Aquí toma su origen la serie de lo que *debe* ser y de lo que es dado por el puro *yo;* es decir la serie de lo *ideal*–.

Si se dirige la reflexión sobre este choque y si por consiguiente el *yo* considera su proyección como limitada, entonces surge así una serie completamente diferente, la de lo *efectivo*, que es determinada aun por algo distinto del solo *yo;* y en esta medida el *yo* es *teórico* o *inteligencia*.

Si no hay una facultad práctica en el *yo,* entonces no es posible inteligencia alguna; si la actividad del *yo* sólo va hasta el punto del choque y no se proyecta más allá de todo choque [278] posible, entonces no hay en el *yo* y para el *yo* algo que produzca el choque, no hay *no-yo*, –como ya se ha mostrado varias veces–. Por el contrario, si el *yo* no es inteligencia, entonces no es posible ninguna conciencia de su facultad práctica y en general ninguna autoconciencia, porque solamente en virtud de la dirección heterogénea engendrada por el choque, se hace posible la distinción de direcciones diferentes, como acaba de ser mostrado.

(Ahora bien, aquí se hace abstracción también de que la facultad práctica, para llegar a la conciencia, tiene previamente que pasar por la inteligencia y recibir la forma de la representación).

Y así está, pues, abarcada y agotada toda la esencia de las naturalezas finitas y racionales. Idea originaria de nuestro ser absoluto: tendencia hacia la

reflexión sobre nosotros mismos según esta *idea*: limitación, no de esta tendencia, sino de nuestra *existencia efectiva*[1] puesta solamente por esta limitación, por un principio opuesto, por un *no-yo* o en general por nuestra finitud: autoconciencia y sobre todo conciencia de nuestra tendencia práctica: determinación, pues, de nuestras representaciones (sin libertad y con libertad): por ésta, de nuestros actos –de la dirección de nuestra facultad sensible efectiva: prolongación constante de nuestros límites hasta el infinito–.

Y de paso añadiremos aún una importante observación, que por sí sola debería bastar para colocar a la *Doctrina de la ciencia* en su verdadero [279] punto de vista y para hacer perfectamente clara la teoría propia de ésta. Según la argumentación que se acaba de estudiar, el principio de la vida y de la conciencia, el fundamento de su posibilidad, está ciertamente contenido en el *yo;* pero por esto no surge todavía una vida efectiva, una vida empírica en el tiempo; y otra distinta es para nosotros absolutamente impensable. Si debe ser posible una vida efectiva semejante, entonces para ello se requiere aún un choque particular sobre el *yo* producido por un *no-yo*.

Según la *Doctrina de la ciencia*, el fundamento último de toda efectividad para el *yo* es, pues, una originaria acción recíproca entre el *yo* y un algo cualquiera exterior al mismo; solamente se puede decir de éste que tiene que ser completamente opuesto al *yo.* En esta acción recíproca, nada hay que sea puesto en el *yo*, nada heterogéneo hay que sea introducido en él: todo lo que en él se despliega hasta el infinito, se despliega únicamente a partir del mismo *yo* y según sus propias leyes; el *yo* es solamente puesto en movimiento por eso opuesto, para actuar; sin semejante primer motor exterior al *yo* jamás habría actuado, y como su existencia sólo consiste en actuar, tampoco habría existido. Pero a este motor sólo le compete ser un motor, una fuerza opuesta, que como tal también sólo es sentida.

Por tanto, según su existencia el *yo* es dependiente; pero en las determinaciones de su existencia es absolutamente independiente. En virtud de su ser absoluto, hay en el *yo* una ley de estas determinaciones válida para la infinitud y hay también en él la facultad intermediaria de determinar su existencia empírica según aquella ley. El punto en que nos encontramos noso-

---

[1] En el Estoicismo consecuente, la idea infinita del yo se toma por el yo efectivo; el ser absoluto y la existencia efectiva no son distinguidos. Por eso, el sabio estoico se basta a sí mismo y carece de límites; todos los predicados que convienen al yo puro, o también a Dios, le son aplicados. Según la moral estoica, no debemos ser semejantes a Dios, sino que somos incluso Dios. La *Doctrina de la ciencia* distingue cuidadosamente el ser absoluto y la existencia efectiva, y pone el primero sólo como fundamento para poder explicar la última. El Estoicismo es refutado por quedar probado que no puede explicar la posibilidad de la conciencia. Por tanto, la *Doctrina de la ciencia* no es atea, como tiene que serlo necesariamente el Estoicismo, cuando éste procede de un modo consecuente.

tros mismos cuando somos dueños de esta facultad intermediaria de libertad, no depende de nosotros; pero sí depende completamente de nosotros la línea que, concebida en toda su extensión, describimos a partir de este punto en toda la eternidad.

La *Doctrina de la ciencia* es por consiguiente, *realista*. Ella muestra que [280] la conciencia de las naturalezas finitas no puede en absoluto explicarse, si no se admite una fuerza opuesta totalmente a ellas, que exista con independencia de ellas, y de la que incluso dependan en su existencia empírica. Pero ella afirma solamente una tal fuerza opuesta, la cual es únicamente sentida por el ser finito, pero no es conocida. La *Doctrina de la ciencia* se compromete a deducir, partiendo de la facultad determinante del *yo,* todas las posibles determinaciones de esta fuerza, o de este *no-yo*, las cuales pueden presentarse en nuestra conciencia hasta el infinito; y tan cierto como que es *Doctrina de la ciencia,* tiene que poder deducirlas efectivamente.

A pesar de su realismo, esta *ciencia* no es empero trascendente, sino que permanece *trascendental* en lo que tiene de más profundo. Ciertamente ella explica toda conciencia partiendo de algo que existe con independencia de toda conciencia; pero no olvida que en esta explicación ella se orienta según sus propias leyes; y en cuanto reflexiona sobre esto, ese algo independiente se convierte a su vez en un producto de su propio pensamiento, o sea, en algo dependiente del *yo*, en la medida en que eso debe existir para el *yo* (darse en el concepto de éste). Mas a su vez para la posibilidad de esta nueva explicación de aquella primera explicación se presupone ya la conciencia efectiva y, asimismo, para la posibilidad de ésta se presupone aquel algo del que depende el *yo*. Y si justamente ahora aquello que había sido en primer lugar puesto como algo independiente se hace dependiente del pensamiento del *yo,* entonces lo independiente no es por tanto negado, sino simplemente lanzado más lejos; y así se podría continuar indefinidamente, sin que él mismo sea anulado jamás. En su idealidad, todo depende del *yo,* pero respecto de la realidad el mismo *yo* es dependiente; no obstante nada es real para el *yo* sin ser también ideal; por tanto, el fundamento real y el fundamento ideal son en el *yo* uno y lo mismo, y aquella acción recíproca entre el *yo* y el *no-yo* es a la vez una acción recíproca [281] del *yo* consigo mismo. Éste puede ponerse como limitado por el *no-yo*, en tanto no reflexiona sobre el hecho de que ciertamente él mismo pone este *no-yo* limitante; puede ponerse como limitando él mismo el *no-yo,* en tanto reflexiona sobre este hecho.

Que el espíritu finito tenga que poner necesariamente algo absoluto fuera de sí mismo (una cosa en sí) y no obstante tenga que reconocer por otra parte que eso sólo existe *para él* (que sea un *noumeno* necesario): tal es el ámbito que él puede ensanchar hasta el infinito, pero del que jamás puede

salir. Un sistema que no presta atención a este ámbito es un idealismo dogmático; porque propiamente sólo este ámbito descrito es el que nos hace limitados y seres finitos; un sistema que se figura haber salido de este ámbito es un dogmatismo realista y trascendente.

La *Doctrina de la ciencia* mantiene precisamente el punto medio entre estos dos sistemas; es un idealismo crítico, que también se podría llamar un idealismo-real o un realismo-ideal. –Añadiremos aún algunas palabras a este respecto con el fin de hacernos comprender por todos, en la medida de lo posible–. Decíamos: la conciencia de las naturalezas finitas no puede ser explicada, si no se admite una fuerza que exista independientemente de éstas. –¿Para quién es esto inexplicable? ¿Y para quién debe hacerse explicable? ¿Quién es el que en general lo explica? Las mismas naturalezas finitas. En cuanto decimos "explicar", nos encontramos ya en el campo de la finitud; porque todo acto de explicar, es decir, todo lo que no es una comprehensión de una vez, sino una progresión de un elemento a otro, es algo finito; y el acto de limitar o el acto de determinar es justo el puente por el cual se pasa, puente que el *yo* tiene en sí mismo. –La fuerza opuesta es, en su ser y en su determinación, independiente del *yo,* y la facultad práctica del *yo* o su impulso a la realidad tiende a modificarla; pero esta fuerza es dependiente de la actividad ideal del *yo,* de su facultad teórica; esta fuerza es *para el yo* en la medida solamente en que es puesta *por este*; y fuera de esto, [282] nada es para el *yo.* Algo posee una realidad independiente sólo en la medida en que se relaciona con la facultad práctica del *yo;* en la medida en que se relaciona con la facultad teórica, es comprendido en el *yo* y contenido en su esfera, sometido a las leyes de su representación; pero, además: ¿cómo podría en verdad relacionarse con la facultad práctica, si no es por la facultad teórica, y cómo podría en verdad hacerse un objeto de la facultad teórica, si no es por medio de la facultad práctica? Así pues, aquí se confirma de nuevo, o mejor, aquí se presenta en toda su claridad el sentido de la siguiente proposición: si no hay idealidad, no hay realidad, e inversamente. Es, pues, posible decir igualmente: el fundamento último de toda conciencia es una acción recíproca del *yo* consigo mismo por medio de un *no-yo* que debe ser considerado bajo diferentes aspectos. Tal es el ámbito del que el espíritu finito no puede salir y del cual no puede querer salir sin negar la razón y sin exigir su anulación.

La objeción siguiente sería interesante: si, según las leyes anteriores, el *yo* pone un *no-yo* por una actividad ideal como fundamento explicativo de su propia limitación y si, por consiguiente, acoge a éste en sí, ¿pone entonces en verdad a este *no-yo* como limitado (en un determinado concepto finito)? Sea este objeto =A. Ahora bien, en la posición de este A la actividad del *yo,* en virtud de que se dirige a un objeto limitado, es ella misma necesariamente

limitada. Pero el *yo* nunca puede limitarse a sí mismo; por tanto, tampoco puede hacerlo en el caso indicado; entonces, puesto que limita a A que es ciertamente acogido en él, tiene que ser también limitado por un B aún completamente independiente de él, el cual B no está acogido en el *yo*. –Concedamos todo esto–. No obstante, recordemos que este mismo B puede ser a su vez acogido en el *yo,* lo que concederá el objetante; pero por su parte recordará que el *yo* tiene a su vez que ser limitado por un C independiente para poder acogerlo; y así sucesivamente hasta el infinito. El resultado de esta indagación sería que no podríamos indicar a nuestro adversario en el infinito ningún momento en el que [283] no hubiera para la tendencia del *yo* una realidad independiente fuera del *yo;* y él tampoco podría indicamos un solo momento en el que este *no-yo* independiente pudiera ser representado y, de esta manera, pudiera hacerse dependiente del *yo*. ¿Dónde se encuentra entonces el *no-yo* independiente afirmado por nuestro adversario, o su cosa en sí, que debía ser probada por su argumentación? Manifiestamente en ningún sitio y en todas partes a la vez. Sólo existe en la medida en que no se la tiene y se escapa en cuanto se la quiere coger. La cosa en sí es algo para el *yo* y, por consiguiente, *en* el *yo* y sin embargo *no* debe ser *en el yo:* algo, pues, contradictorio, que no obstante tiene que ser colocado, como objeto de una *idea* necesaria, en el fundamento de todo nuestro filosofar y que desde siempre ha estado colocado en el fondo de todo filosofar y de todas las acciones del espíritu finito, aunque no se haya tenido conciencia clara del mismo y de la contradicción que hay en él. Todo el mecanismo del espíritu humano y de todo espíritu finito se funda en esta relación de la cosa en sí con el *yo.* Querer modificar esta relación significa anular toda conciencia y, con ello, toda existencia.

Todas las objeciones aparentes contra la *Doctrina de la ciencia*, y desconcertantes para quien no piensa de modo muy penetrante, provienen únicamente de la imposibilidad de apoderarse de la *idea* que se acaba de exponer y de conservarla con firmeza. Se la puede captar incorrectamente de doble manera. O bien se reflexiona sobre el solo aspecto de que al ser una *idea* tiene ciertamente que ser en el *yo;* y entonces, si además uno es un pensador resuelto, se hace idealista y niega dogmáticamente toda realidad exterior a nosotros; o uno se atiene a su sentimiento y entonces se niega lo que aquí está claro, se rechazan los argumentos de la *Doctrina de la ciencia* por un decreto del sano entendimiento humano (con el que concuerda profundamente la *Doctrina de la ciencia* bien entendida) y se acusa de idealismo a esta misma doctrina, porque no se comprende su sentido. O bien se reflexiona únicamente sobre el aspecto de que el objeto de esta *idea* es un *no-yo* independiente, y uno se hace realista trascendente; o todavía en caso de que se hubieran captado algunos pensamientos de KANT, [284] sin haber podido apropiarse del espíritu de toda su filosofía, y partiendo de su propio trascen-

dentismo que jamás se ha explicado, se acusará de trascendentismo a la *Doctrina de la ciencia*, y quien esto hace, jamás se dará cuenta de que sólo se combate a sí mismo con sus propias armas. –No hay que hacer ni una cosa ni otra: no debería reflexionarse solamente sobre el primer momento, ni solamente sobre el segundo, sino sobre ambos a la vez–; oscilar pendularmente justo en el medio, entre las dos determinaciones opuestas de esta *idea*. Pero tal es el negocio de la *imaginación creadora* y ésta ha sido dada sin ninguna duda a todos los hombres, porque sin ella no tendrían incluso una sola representación; pero ni mucho menos la tienen todos los hombres en su libre poder para crear por medio de ella conforme a fines; o, si en un instante feliz la imagen deseada se presenta como un rayo ante su alma, para asirla firmemente, examinarla, e imprimirla en sí de una manera imborrable, con el fin de hacer de ella un uso libre. De esta facultad depende que se filosofe con espíritu o sin él. La *Doctrina de la ciencia* es de tal índole que no puede ser comunicada en modo alguno por la mera letra, sino únicamente por el espíritu; porque sus ideas fundamentales tienen que ser engendradas por la misma imaginación creadora en todo aquel que la estudia; y no podría ser de otro modo en una ciencia que se remonta hasta los fundamentos últimos del conocimiento humano, por cuanto que todo el negocio del espíritu humano parte de la imaginación y la imaginación no puede ser captada más que por la imaginación. Por eso jamás podrá en verdad penetrar en esta ciencia aquel en el que esta facultad esté ya incurablemente dormida o muerta; sin embargo no tendría en modo alguno que buscar la razón de esta imposibilidad en la misma ciencia, la cual se capta fácilmente, si es captada en general, sino en su propia impotencia[1].[285]

Así como la *idea* establecida es la piedra angular que sostiene internamente todo el edificio, igualmente se fundamenta en ella la seguridad de éste, respecto al exterior. Es imposible filosofar sobre cualquier objeto sin llegar a esta *idea* y, con ella, al suelo propio de la *Doctrina de la ciencia*. Todo adversario tiene que luchar en el terreno de ésta, quizá con los ojos vendados, y con las armas de ésta; y siempre será fácil arrancarle esta venda de los ojos y hacerle ver en qué lugar se encuentra. Esta ciencia está, pues, plenamente autorizada por la naturaleza de la cosa, a explicar de antemano que será mal comprendida por muchos y totalmente incomprendida por la

---

[1] La *Doctrina de la ciencia* debe agotar todo el hombre; por esto sólo puede ser captada por la totalidad de sus facultades. No puede llegar a ser una Filosofía con vigencia universal, mientras la educación siga matando en tantos hombres una energía del alma en provecho de otra, la imaginación en provecho del entendimiento, el entendimiento en provecho de la imaginación; e incluso ambas en provecho de la memoria; mientras esto dure, tendrá que encararse en un círculo estrecho. Una verdad tan penosa de decir como de escuchar, pero que a pesar de todo es verdad.

mayor parte; que quedará muy necesitada de mejoramiento en todas sus partes, no solamente en la presente exposición que es extremadamente incompleta, sino también en la más acabada exposición que un individuo pudiera darle; y que ella sería no obstante irrefutable en sus rasgos fundamentales por cualquier hombre y en cualquier tiempo.

§ 6. TERCER TEOREMA

En la tendencia del yo es puesta a la vez una contratendencia del no-yo, que equilibra a la primera[1].

Digamos ante todo algunas palabras sobre el método. –En la parte teórica de la *Doctrina de la ciencia* hay que ocuparse solamente del *conocer*, aquí de lo *conocido*. Allí preguntamos: *¿cómo* algo es puesto, intuido, pensado, etc.?; aquí: *¿qué* es puesto? Por tanto, si la *Doctrina de la ciencia* debiera tener una metafísica, como pretendida ciencia de cosas en sí, [286] y si ella exigiera algo semejante, tendrá que remitirse a su parte práctica. Sólo ésta, como se mostrará de una manera siempre más precisa, habla de una realidad originaria; y si se debiera interrogar a la *Doctrina de la ciencia:* ¿cómo están, pues, constituidas las cosas en sí?, sólo podría responder lo siguiente: tal como debemos hacerlas. Pero no por esto la *Doctrina de la ciencia* se hace en modo alguno trascendente, pues todo cuanto aquí mostraremos, lo encontramos en nosotros mismos, lo sacamos de nosotros mismos, porque *en nosotros* se encuentra algo que sólo puede ser completamente explicado por algo *exterior a nosotros*. Sabemos que lo pensamos, que lo pensamos según las leyes de nuestro espíritu, que por consiguiente no salimos nunca de nosotros mismos y que no podemos hablar nunca de la existencia de un objeto sin un sujeto.

La tendencia del *yo* debe ser infinita y no tener nunca causalidad. Esto sólo se puede pensar con la condición de pensar una contratendencia que la equilibre, o sea, que posea una cantidad igual de fuerza interna. El concepto de una tal contratendencia y de ese equilibrio está ya contenido en el concepto de tendencia y puede ser desarrollado a partir de él mediante un análisis. Sin estos dos conceptos, el concepto de tendencia está en contradicción consigo mismo.

1. El concepto de tendencia es el concepto de una causa que no es causa. Toda causa empero presupone *actividad*. Todo lo que tiende, posee fuerza; si no tuviera fuerza, no sería causa, lo cual contradice lo precedente.

2. La tendencia, en la medida en que es tal, tiene necesariamente su cantidad determinada como actividad. Ella intenta ser causa. Ahora bien, no llega a ello, no alcanza por consiguiente su fin, y es *limitada*. Si no fuera limitada, entonces sería causa y no sería tendencia, lo cual contradice lo precedente.

---

[1] *Original*: Im Streben des Ich wird zugleich ein Gegenstreben des Nicht-Ich gesetzt, welches dem ersteren das Gleichgewicht halte.

3. Lo que tiende no es limitado *por sí mismo*, pues el concepto de tendencia incluye que ésta intente la causalidad. Si se limitara a sí mismo, ya no sería [287] algo que tiende. Toda tendencia tiene, pues, que ser limitada por una fuerza opuesta a la fuerza de lo que tiende.

4. Esta fuerza opuesta tiene que ser también una tendencia; o sea, tiene primeramente que intentar la causalidad. Si no intentara esto, no tendría ningún punto de contacto con el opuesto. Tiene luego que carecer de causalidad; si poseyera causalidad, aniquilaría completamente la tendencia del opuesto, en virtud de que aniquilaría su fuerza.

5. Ninguno de los dos términos opuestos que tienden puede tener causalidad. Si uno de ellos la poseyera, la fuerza del término opuesto sería por ello destruida y cesarían de ser algo que tiende en oposición. Por tanto, las fuerzas de cada uno tienen que equilibrarse.

§ 7. CUARTO TEOREMA

La tendencia del yo, la contratendencia del no-yo y el equilibrio entre ambas tienen que ser puestos[1].

A) La tendencia del *yo* es puesta, como tal.

1. Es puesta en general, como *algo*, según la ley general de la reflexión; por consiguiente es puesta no como *actividad*, como algo que está en movimiento, que es agilidad, sino como algo fijo, inmovilizado.

2. Es puesta como una *tendencia*. La tendencia intenta la causalidad; así pues, según su[2] carácter, tiene que ser puesta como causalidad. Pero esta causalidad no puede ser puesta como dirigida hacia el *no-yo*; pues entonces se pondría no una tendencia, sino una actividad real influyente; sólo podría, pues, revertir sobre sí misma; producirse sólo a sí misma. Pero una tendencia que se produce a sí misma y que es fija, determinada, un algo, se llama un *impulso*[3].

(Hay en el concepto de *un impulso*: 1. Que está fundado en la esencia interior de aquello a que se imputa; [288] por consiguiente, es producido por la causalidad de éste sobre sí mismo, por su índole de ser puesto por sí mismo. 2. Que es, precisamente por ello, algo fijo y duradero. 3. Que intenta la causalidad fuera de sí, pero no puede tenerla únicamente por sí mismo, en la medida en que sólo debe ser un impulso. –Por tanto, el impulso está meramente en el sujeto y, según su misma naturaleza, no sale fuera de la esfera de éste).

---

[1] *Original*: Das Streben des Ich, Gegenstreben des Nicht-Ich, und Gleichgewicht zwischen beiden muss gesetzt werden.

[2] *N. del T.–* En *SW*: “especial” (añadido marginalmente por el autor).

[3] *N. del T.–* La actividad real del *yo* sólo es pensable si en su proyección hacia un ideal inalcanzable queda limitada, Fichte la llama *Streben*, que él mismo interpreta con el latino *Tendez* (así en *Grundlage* 1794 –la presente obra–, y en *Sittenlehre 1798*); en la *Praktische Philosophie 1794, Streben* es utilizada como sinónimo de *Appetit*. Les franceses (Grimblot, Guéroult, Philonenko) han traducido *Streben* como esfuerzo; igualmente, los italianos (Tilgher, Pareyson). Sin embargo, dado que expresamente rechaza Fichte el ejercicio de la causalidad para *Streben* –lo que no queda eliminado en la noción de esfuerzo–, preferimos la propia interpretación de Fichte, es decir, la equivalencia de *Streben* y *tendencia*.

Cuando *Streben* se hace consciente, se llama *Trieb, impulso*. *Trieb* o impulso es la forma fundamental de mediación práctica entre el *yo* y el *no-yo*, haciendo por primera vez posible la mediación teórica. El impulso es mediación de conocimiento y acción, de naturaleza y libertad, de *no-yo* y *yo*. El impulso lo refiere todo a la unidad de la conciencia; no se puede concienciar nada que no esté mediado por el impulso. La función mediadora del impulso garantiza la unidad de la conciencia.

La tendencia tiene que ser puesta *así*, *si* debe ser puesta; y tiene que ser puesta –aunque se realice inmediatamente con o sin conciencia–, si debe ser en el *yo* y si debe ser posible una conciencia que, según lo precedente, se fundamente en una exteriorización de la tendencia.

B) La tendencia del *yo* no puede ser puesta sin que sea puesta una contratendencia del *no-yo*; pues la tendencia del primero intenta la causalidad, pero no la posee; y el fundamento por el que no la posee no se encuentra en él mismo, porque de otro modo su tendencia no sería una tendencia, sino nada. Así pues, si es puesta la tendencia, es preciso ponerla fuera del *yo* y ponerla a su vez sólo como una tendencia; porque de otro modo la tendencia del *yo* o, tal como la conocemos ahora, el impulso sería suprimido y no podría ser puesto.

C) El equilibrio entre ambas debe ser puesto.

No se trata aquí de que tenga que haber un equilibrio entre ambas; esto ya lo hemos hecho ver en el § anterior; sino que se pregunta solamente: ¿*Qué* es puesto en el *yo* y por el *yo*, cuando es puesto este equilibrio?

El *yo* tiende a llenar la infinitud; a la vez tiene la ley y la tendencia a reflexionar sobre sí mismo. No puede reflexionar sobre sí mismo sin ser limitado, y precisamente sin ser limitado relativamente *al impulso*, por *una relación al impulso*. Si se supone que el impulso [289] es limitado en el punto C, entonces *la tendencia a la reflexión es satisfecha* en C, *pero el impulso a la actividad real es limitado*. Luego el *yo* se limita a sí mismo y es puesto en acción recíproca consigo mismo; es empujado hacia adelante por el impulso, y es retenido y se retiene a sí mismo por la reflexión.

La unificación de ambos da la exteriorización de un *constreñimiento*, de un *no-poder*. Lo propio del no-poder estriba en: a) una persistencia en la tendencia; si de otro modo fuera, lo que yo no puedo, no sería *para mí nada*; no estaría de ninguna manera en mi esfera; b) la limitación de la actividad efectiva; por consiguiente, se caracteriza por la actividad efectiva misma, pues lo que no es, no puede ser limitado; c) que lo limitante no se halla (no es puesto) *en mí*, sino *fuera de mí*; si de otro modo fuera, no existiría ninguna tendencia. Y ya no se daría un no-poder, sino un no-*querer*. Así pues, toda exteriorización del no-poder es una exteriorización del equilibrio.

La exteriorización del no-poder en el *yo* se llama *un sentimiento*. En éste se concilian íntimamente *la actividad* –yo siento, yo soy el que tiene sentimiento, y esta actividad es la de la reflexión– y *la limitación* –yo *siento*, yo soy paciente y no soy agente; existe un constreñimiento–. Esta limitación, empero, presupone necesariamente un impulso a proseguir hacia delante.

Aquello que no quiere nada más, que no tiene necesidad de nada más, que no quiere abarcar nada más, no es limitado –*para sí mismo*, se entiende–[1].

El sentimiento es sólo *subjetivo*. Para *explicarlo* –lo cual es no obstante una acción teórica– tenemos necesidad de algo limitante; pero para deducirlo, en tanto que él debe sobrevenir en el *yo*, no tenemos necesidad de la *representación*, de la *posición* de éste en el *yo*.

(Se ve aquí de una manera clara como el día, lo que tantos filósofos no pueden comprender, porque a pesar de su pretendido criticismo no se han desprendido todavía del dogmatismo trascendente: no pueden comprender *que* el *yo* pueda y *cómo* pueda desplegar únicamente desde sí mismo todo cuanto debe sobrevenir en él, sin salir nunca de sí, ni romper su círculo; ahora bien, tiene que ser así necesariamente, si es que el *yo* debe ser un *yo*. [290] –Existe en él un sentimiento; éste es una limitación del impulso–; y si este sentimiento debe poderse poner como un sentimiento determinado que se tiene que distinguir de los demás sentimientos –y en verdad no vemos aún aquí la posibilidad de esto–, entonces se trata de la limitación de un impulso determinado que debe ser distinguido de los demás impulsos. El *yo* tiene que poner un fundamento de esta limitación; y tiene que ponerlo fuera de sí. Puede poner el impulso limitado, sólo por algo totalmente opuesto; *lo que* debe ser puesto como objeto es así obviamente comprendido en el impulso. Si por ejemplo el impulso queda determinado como = Y, entonces No-Y tiene que ser necesariamente puesto como objeto. –Pero como todas estas funciones del espíritu acontecen con necesidad, uno no es consciente de su obrar y tiene que admitir necesariamente que ha recibido del exterior aquello que no obstante ha producido uno mismo por su propia fuerza y según leyes propias. –Este procedimiento posee, a pesar de todo, una validez objetiva, porque es un procedimiento idéntico en toda razón finita y, además de la indicada, no hay ni puede haber otra validez objetiva. La pretensión de otra validez distinta se basa en una ilusión grosera que se puede mostrar palpablemente.

Ciertamente parece que hemos roto este círculo durante nuestra investigación; porque para explicar la tendencia en general, hemos admitido un *no-yo* que es totalmente independiente del *yo* y que posee una tendencia opuesta a él. El fundamento de posibilidad y de legitimidad de este procedimiento está en lo siguiente: aquel que emprende con nosotros la actual investigación, es él mismo un *yo* que desde hace mucho tiempo, empero, ha

---

[1] *Original*: Die Aeusserung des Nicht-könnens im Ich heisst ein Gefühl. In ihm ist innigst vereinigt Thätigkeit -ich fühle, bin das fühlende, und diese Thätigkeit ist die der Reflexion-Beschränkung -ich fühle, bin leidend, und nicht thätig; es ist ein Zwang vorhanden. Diese Beschränkung setzt nun nothwendig einen Trieb voraus, weiter hinaus zu gehen. Was nichts weiter will, bedarf, umfasst, das ist -es versteht sich, für sich selbst- nicht eingeschränkt.

realizado las acciones aquí deducidas y que, por consiguiente, ha puesto ya desde hace mucho un *no-yo* (la actual investigación debe darle el convencimiento de que este *no-yo* es su propio producto). Necesariamente ya ha terminado, pues, toda la obra de la razón y ahora se determina con libertad a volver a repasar de nuevo sus cálculos y a ser espectador de la marcha –que él mismo describió una vez– en otro *yo;* y este *yo* es colocado por él arbitrariamente en el punto del cual había partido él mismo y en el cual hace el experimento. También el *yo* que debe ser examinado llegará en su momento al punto en que se halla ahora el espectador; allí se conciliarán ambos y, por esta conciliación, se terminará la marcha circular propuesta como tarea.

§ 8. QUINTO TEOREMA

El sentimiento mismo tiene que ser puesto y determinado[1].

Hagamos en primer lugar algunas observaciones generales para preparar la muy importante investigación que se ha de comenzar ahora.

1. Hay originariamente en el *yo* una tendencia a llenar la infinitud. Esta tendencia está en conflicto con todo objeto[2].

2. El *yo* tiene en sí la ley de reflexionar sobre sí mismo como llenando la infinitud. Ahora bien, él no puede reflexionar sobre sí, ni reflexionar en general sobre nada, si eso no es limitado. El cumplimiento de esta ley, o –lo que significa lo mismo– la satisfacción del impulso a la reflexión es por consiguiente *condicionado* y depende del objeto. El no puede satisfacerse sin objeto; por tanto, puede ser también descrito como *impulso al objeto*.

3. Este impulso queda al mismo tiempo satisfecho e insatisfecho por la limitación mediante un sentimiento.

a) *satisfecho*; el *yo* debía reflexionar sobre sí mismo absolutamente: él reflexiona con una espontaneidad absoluta, y así queda satisfecho según la *forma* de la acción. Hay, pues, en el sentimiento algo que puede ser relacionado con el *yo* y que puede serle atribuido.

b) *insatisfecho* según el *contenido* de la acción. El *yo* debía ser puesto como llenando la infinitud, pero es puesto como limitado. –Esto tiene lugar también necesariamente en el sentimiento.

e) La posición de esta no-satisfacción es *condicionada* por una proyección del *yo* por encima de los límites que le son puestos por [292] el sentimiento. Algo tiene que ser puesto fuera de la esfera puesta[3] por el *yo*, algo que pertenezca también a la infinitud y hacia el cual se dirija, pues, también el impulso del *yo*. Esto tiene que ser puesto como no determinado por el *yo*.

Indaguemos cómo es posible esta proyección y, por tanto, esta posición de la no-satisfacción o, lo que significa lo mismo, del sentimiento.

---

1 *Original*: Das Gefühl selbst muss gesetzt und bestimmt werden.

2 *N. del T.*– En *SW*: "con todo encerrarse en el objeto *individual*". (Corrección marginal del autor).

3 *N. del T.*– En A y B: "ocupada".

I.

Tan ciertamente como que reflexiona sobre sí mismo, el *yo es* limitado; o sea, no llena la infinitud, pero él tiende a llenarla. *Es* limitado, hemos dicho; o sea: es limitado para un posible observador, pero no lo es para sí mismo. Nosotros mismos queremos ser este observador, o, lo que es igual, en lugar del *yo* ponemos algo que sólo es observado, algo sin vida; pero por lo demás debe convenirle aquello que, según nuestra presuposición, conviene al *yo*. Supóngase, pues, una bola elástica = A y admítase que recibe una impresión de otro cuerpo. Entonces:

a) Poned en ésta una fuerza que se exteriorice –y esto precisamente sin ninguna influencia de fuera– tan pronto como se debilite la violencia opuesta; tal fuerza, por consiguiente, tiene únicamente en sí el fundamento de su actividad causal. –La fuerza existe; ella tiende en sí misma y sobre sí misma a la exteriorización: es una fuerza que entra en sí misma y se dirige sobre sí misma, o sea: una fuerza interna; entonces algo así se llama una fuerza interna. Es una tendencia inmediata a la causalidad sobre sí misma, pero que, en virtud de la resistencia exterior, no tiene causalidad. Es un equilibrio de la tendencia y de la contrapresión mediata en el mismo cuerpo; así pues, es lo que antes llamábamos *impulso*. Por tanto, es puesto un impulso en el cuerpo elástico supuesto.

b) Esto mismo es puesto en el cuerpo resistente B –una fuerza interna que resiste a la reacción y a la resistencia de A y que es por consiguiente ella misma [293] limitada por esta resistencia, pero que tiene su fundamento solamente en sí misma. –Fuerza e impulso son puestos en B exactamente como en A.

c) Si la fuerza de uno de ambos se aumentase, entonces se debilitaría la fuerza opuesta; si se debilita una fuerza, la opuesta es aumentada; la más potente se exteriorizaría completamente y la más débil sería rechazada totalmente fuera de la esfera de la primera. Pero ahora están en perfecto equilibrio y el punto de su encuentro es el punto de este equilibrio. Si este punto es desplazado por el más mínimo instante, queda suprimida toda la relación.

II.

Así ocurre todo cuando se trata de un objeto que tiende sin reflexión (lo llamamos *elástico*). Lo que debemos indagar aquí es un *yo;* veamos lo que podría resultar de ello.

El impulso es una fuerza interna que se determina a sí misma a la causalidad. El cuerpo sin vida no tiene causalidad alguna, si no es *fuera* de sí. Esta causalidad debe ser retenida por una resistencia; en esta condición, pues, nada es producido por su autodeterminación. Lo mismo ocurre con el *yo,* en la medida en que intenta una causalidad fuera de sí; y en general lo mismo le ocurriría si *solamente* exigiera una causalidad hacia fuera.

Pero el *yo,* precisamente porque es un *yo,* posee también una causalidad sobre sí mismo; la de ponerse, o la capacidad de reflexión. El impulso debe determinar *la fuerza del mismo que tiende*; ahora bien, en la medida en que esta fuerza debe exteriorizarse en *el mismo que tiende* –como debe hacerlo la reflexión–, de la determinación por el impulso tiene que *seguirse necesariamente una exteriorización*; sin ésta no existiría impulso; lo cual contradice la suposición. Así, el acto de reflexión del *yo* sobre sí mismo se sigue necesariamente del impulso[1].

(Es éste un principio importante, que esparce la más clara luz sobre nuestra investigación. 1) La doble dimensión establecida anteriormente –tendencia y reflexión–, que se encuentra originariamente [294] en el *yo,* queda así internamente conciliada. Toda reflexión se funda en la tendencia y si no hay tendencia no es posible ninguna reflexión. –Inversamente si no hay reflexión, no hay tendencia *para el yo;* por tanto, tampoco hay tendencia *del yo* y, en general, no hay *yo.* Cada uno de estos momentos resulta necesariamente del otro y ambos están en acción recíproca. 2) Aquí se ve aún con más precisión que el *yo* tiene que ser finito y limitado. Sin limitación no hay impulso (en sentido trascendente): sin impulso no hay reflexión (tránsito a lo trascendental): sin reflexión no hay impulso, no hay limitación, no hay algo limitante, etc. (en un sentido trascendental): así se despliega la recirculación de las funciones del *yo* y la acción recíproca del *yo* consigo mismo, que está internamente encadenada[2]. 3) También aquí se hace muy

[1] *Original*: Aber das Ich, eben darum, weil es ein Ich ist, hat auch eine Causalität auf sich selbst; die, sich zu setzen, oder die Reflexionsfähigkeit. Der Trieb soll die Kraft des strebenden selbst bestimmen; inwiefern nun diese Kraft im strebenden selbst sich äussern soll, wie die Reflexion es soll, muss aus der Bestimmung durch den Trieb nothwendig eine Aeusserung erfolgen; oder es wäre kein Trieb da, welches der Annahme widerspricht. Also, aus dem Triebe folgt nothwendig die Handlung der Reflexion des Ich auf sich selbst.

[2] *Original*: 1) Das ursprünglich im Ich liegende und oben aufgestellte Zwiefache -Streben und Reflexion- wird dadurch innigst vereinigt. Alle Reflexion gründet sich auf das Streben, und es ist keine möglich, wenn kein Streben ist. - Hinwiederum ist kein Streben für das Ich; also auch kein Streben des Ich, und überhaupt kein Ich, wenn keine Reflexion ist. Eins erfolgt nothwendig aus dem anderen, und beide stehen in Wechselwirkung. 2) Dass das Ich endlich seyn müsse, und begrenzt, sieht man hier noch bestimmter ein. Keine Beschränkung, kein Trieb (in transcendentem Sinne); kein Trieb, keine Reflexion (Übergang, zum transcendentalen): keine Reflexion, kein Trieb, und keine Begrenzung und kein Begrenzendes u. s. f; (in transcendentalem Sinne): so geht der Kreislauf der Functionen des Ich, und die innig verkettete Wechselwirkung desselben mit sich selbst.

claro lo que significa actividad *ideal* y lo que significa actividad *real*; cómo se distinguen y dónde se encuentra su límite. La tendencia originaria del *yo*, como impulso, considerado como impulso fundado solamente en el *yo* mismo, es a la vez *ideal* y *real*. La dirección va hacia el mismo *yo*, tiende por su propia fuerza; y va hacia algo exterior al *yo:* no obstante, aquí no hay que distinguir nada. Esta fuerza originaria es en cierto modo dividida por la limitación en virtud de la cual es anulada solamente la dirección *hacia fuera*, pero no la dirección *hacia dentro*; la fuerza que subsiste y que revierte en el *yo*, es la *ideal*. La *real* será también puesta a su tiempo. –Y entonces se manifiesta aquí de nuevo en su más plena luz el principio: si no hay idealidad, no hay realidad, y a la inversa. 4) La actividad *ideal* se indicará pronto como actividad de representación. La relación del impulso a ésta debe entonces ser llamada *impulso a la representación*. Éste impulso es así la primera y la más alta exteriorización del impulso y sólo por él se hace el *yo* inteligencia. Y también tendría precisamente que ocurrir así, si otro impulso debiera llegar *a la conciencia* y tener lugar en el *yo, como yo*. 5) De aquí resulta, pues, del modo más patente la subordinación de la teoría a la práctica; resulta que todas las leyes *teóricas* se fundan en la *práctica*; y como en verdad debe haber una sola ley práctica, [295] se fundan en una sola y misma ley; por consiguiente, se sigue el sistema más completo en toda su esencia; resulta que si por ejemplo el mismo impulso debiera poder ser elevado, habría también una elevación de la intelección, e inversamente; resulta la absoluta libertad de la reflexión y de la abstracción, incluso en el aspecto teórico, y la posibilidad de dirigir *conforme al deber* la atención sobre algo y de desviarla de otra cosa; y sin esta posibilidad no es posible ninguna moral. El fatalismo, el cual se funda en que nuestro obrar y nuestro querer[1] dependen del sistema de nuestras representaciones, queda destruido por su base, puesto que se ha hecho ver aquí que el sistema de nuestras representaciones depende por el contrario de nuestro impulso y de nuestro querer: y ésta es también la única manera de refutar decisivamente el fatalismo. –En una palabra, por este sistema se realizan en el hombre entero la *unidad* y la *coherencia* de que tantos sistemas carecen).

III.

Ahora bien, en esta reflexión sobre sí mismo el *yo* no puede nunca, como tal, llegar a la conciencia, porque no es nunca inmediatamente consciente de

---

1 *N. del T.*– En *SW*: "querer y obrar" (corrección marginal del autor).

su obrar. De todos modos, ahora existe como *yo* –para un posible observador, claro está– y justo aquí se encuentra el límite en que el *yo* como viviente se distingue del cuerpo sin vida, en el cual puede ciertamente existir también un impulso. –Existe algo, *para el cual* podría algo existir, aunque aún él no exista *para sí mismo*. No obstante, para éste existe necesariamente una fuerza interna impulsora; pero esta fuerza sólo es sentida, puesto que no hay conciencia alguna del *yo* y por lo tanto tampoco es posible ninguna relación con ésta. Éste es un estado que no se puede describir bien, pero sí puede ser sentido; por lo que a este estado respecta, cada uno tiene que remitirse al sentimiento que tiene de sí mismo. (El filósofo no debe remitir a nadie al sentimiento que tiene de sí mismo en lo que respecta al hecho de *que* eso es (pues esto tiene que ser probado rigurosamente con la presuposición de un *yo*), sino solamente en [296] lo concerniente a *lo que* es. Postular la existencia de cierto sentimiento no es proceder de manera fundada. Ciertamente en el futuro se puede hacer también cognoscible este sentimiento, aunque no por sí mismo, sino por sus consecuencias).

Más arriba decíamos que el viviente se separa aquí de lo que carece de vida. El sentimiento de fuerza es el principio de toda vida; es el tránsito de la muerte a la vida. Cuando este sentimiento se da solo, ciertamente la vida está en él de manera todavía muy imperfecta, aunque ya se distinga de la materia muerta.

IV.

a) Esta fuerza es sentida como *algo impulsor*: como se ha dicho, el *yo* se siente impulsado, y precisamente impulsado a *salir fuera de sí mismo*. (Todavía no podemos inteligir aquí de dónde viene este *salir*, este *fuera de sí mismo*; pero pronto quedará aclarado).

b) Al igual que antes, este impulso tiene que *efectuar lo que puede*. El impulso no determina la actividad *real*; es decir: ninguna causalidad es ejercida sobre el *no-yo*. Pero *puede* determinar la actividad *ideal*, que sólo depende del mismo *yo;* y *tiene que* determinarla, tan cierto como que es un impulso. –La actividad ideal sale, pues, afuera y pone algo como objeto del impulso; como aquello que el impulso produciría si poseyera causalidad. –(Queda probado *que* tiene que darse esta producción por la actividad ideal; pero aquí aún no se puede inteligir *cómo* sea aquélla posible; ello presupone una serie de otras investigaciones).

c) Esta producción y el operante en ella no llegan aún aquí a la conciencia; por eso no surge así ni un *sentimiento* del objeto del impulso –tal sentimiento no es en general posible–, ni una *intuición* del mismo. De esto no surge absolutamente nada; aunque mediante ello se explica aquí solamente

cómo el *yo* puede sentirse *como impulsado hacia algo* [297] *desconocido*; y así queda abierto el paso a lo siguiente.

V.

El impulso debía ser *sentido*, como impulso, es decir, como algo que no tiene causalidad. No obstante, en la medida en que al menos lleva a la producción de su objeto por la actividad ideal, posee ciertamente causalidad y, en esta medida, no es sentido como un impulso.

En tanto que el impulso intenta la actividad real, no es nada que se pueda observar, sentir, porque no tiene ninguna causalidad. En esta medida, pues, tampoco es sentido como *impulso*.

Conciliemos ambos momentos: no se puede sentir impulso alguno, si la actividad ideal no se dirige al objeto del mismo; y ésta no puede dirigirse hacia el objeto, si la actividad real no es limitada.

Ambos conciliados proporcionan la reflexión del *yo* sobre sí mismo como un *yo limitado*. Pero como el *yo* no se hace consciente de sí mismo en esta reflexión, ésta es entonces un mero sentimiento.

Y así queda el sentimiento completamente deducido. Le son propios: un sentimiento de fuerza que hasta ahora no se exterioriza; un objeto de éste, que tampoco se exterioriza; un sentimiento de constreñimiento, de no-poder; y tal es la exteriorización del sentimiento que debía ser deducido[1].

---

[1] *Original*: Und so ist das Gefühl vollständig deducirt. Es gehört zu ihm ein bis jetzt sich nicht äusserndes Gefühl der Kraft, ein Object desselben, das sich gleichfalls nicht äussert, ein Gefühl des Zwanges, des Nicht-könnens; und das ist die Aeusserung des Gefühls, welche deducirt werden sollte.

§ 9. SEXTO TEOREMA

El sentimiento tiene que ser ulteriormente determinado y limitado.

I.

1. El *yo* se siente ahora limitado; o sea, es limitado *para sí mismo* y no por ventura, como antes, o como el cuerpo elástico sin vida, únicamente para un espectador exterior a sí mismo. Su actividad es anulada *para él mismo* –decimos *para él mismo*, porque desde nuestro punto de vista superior, vemos ciertamente que el *yo,* por una actividad absoluta, ha producido fuera [298] de sí mismo un objeto del impulso, pero el *yo* que es el objeto de nuestro examen no lo ve.

Esta total aniquilación de la actividad está en conflicto con el carácter del *yo*. Éste, por consiguiente, tan cierto como que es un *yo,* tiene que restablecer esta actividad y precisamente *para sí mismo*. En otros términos: tiene al menos que ponerse en la situación de poder ponerse libremente y sin límites, aunque solamente en una reflexión futura.

Este restablecimiento de su actividad tiene lugar –según la deducción que hemos hecho de él– por espontaneidad absoluta, debido solamente a la esencia del *yo* y sin ninguna otra impulsión particular. Con absoluta espontaneidad acontece una reflexión sobre el reflexionante –y como reflexión se confirmará en seguida la presente acción–, una interrupción de una acción, para poner otra en su lugar, –puesto que el *yo* siente de la manera antes descrita, obra también, pero sin conciencia; en lugar de esta acción debe presentarse otra que al menos haga posible la conciencia–. En esta acción el *yo* actúa únicamente porque actúa[1].

(Aquí el límite pasa entre la simple vida y la inteligencia, al igual que antes pasaba entre la muerte y la vida. La conciencia del *yo* resulta únicamente de esta espontaneidad absoluta. –No nos elevamos a la razón por una ley de la naturaleza, ni por una consecuencia de una ley de la naturaleza, sino por

---

[1] *Original*: Dieses Wiederherstellen seiner Thätigkeit geschieht, laut unserer Deduction desselben, durch absolute Spontaneität, lediglich zufolge des Wesens des Ich, ohne allen besonderen Antrieb. Eine Reflexion auf das reflectirende, als welche die gegenwärtige Handlung sich sogleich bewähren wird, ein Abbrechen einer Handlung, um eine andere an deren Stelle zu setzen -indem das Ich eben beschriebenermaassen fühlt, handelt es auch, nur ohne Bewusstseyn; an die Stelle dieser Handlung soll eine andere treten, die das Bewusstseyn wenigstens möglich mache- geschieht mit absoluter Spontaneität. Das Ich handelt in ihr schlechthin, weil es handelt.

libertad absoluta; no por un *tránsito*, sino por un *salto*. –Por esto, en filosofía se debe partir necesariamente del *yo*, porque éste no se puede deducir y por eso será eternamente irrealizable la empresa de los materialistas, que quieren explicar las expresiones de la razón a partir de las leyes de la naturaleza).

2. Está igualmente claro que la acción exigida, que acontece pura y simplemente por espontaneidad absoluta, no puede ser más que una acción por medio de actividad ideal. Pero toda acción, tan ciertamente como que es tal, tiene un objeto. La presente acción, que debe pura y simplemente estar fundada en el *yo* y que, [299] según todas sus condiciones, sólo debe depender del *yo*, únicamente puede tener como objeto algo que exista en el *yo*. Ahora bien, no existe nada en el *yo*, excepto el sentimiento. Esta acción, pues, se dirige necesariamente al sentimiento.

La acción acontece con espontaneidad absoluta y, en esta medida, es, para el posible observador, acción del *yo*. Se dirige al *sentimiento*; es decir, en primer lugar al *reflexionante* en la reflexión precedente, la cual constituía el sentimiento. –La actividad se dirige a la actividad; el reflexionante en aquella reflexión o *el sentiente* es por consiguiente *puesto como yo;* la *yoidad* del reflexionante en la función presente, el cual no llega como tal a la conciencia, es transferida a éste.

Según la argumentación que se acaba de acometer, el *yo* es lo que se determina a sí mismo. Por tanto, el sentiente únicamente puede ser puesto como *yo* en la medida en que es determinado al sentimiento sólo por el *impulso*, en consecuencia por el *yo*, y en consecuencia por sí mismo; es decir, únicamente en la medida en que se siente *a sí mismo* y siente *en sí mismo su propia fuerza*. –Solamente el sentiente es el *yo*, y solamente el impulso, en la medida en que efectúa el sentimiento o la reflexión, pertenece al *yo*. Queda excluido lo que se encuentra más allá de este límite –si es que algo se encuentra más allá de éste y sabemos ciertamente que sí, justamente el impulso *hacia fuera*; esto debe ser notado cuidadosamente, pues lo excluido tendrá que ser admitido de nuevo a su debido tiempo.

Por tanto, *lo sentido* así en la presente reflexión y para esta reflexión llega a ser igualmente *yo*, porque el sentiente sólo es *yo* en la medida en que se determina a sí mismo, es decir, en que se siente a sí mismo.

II.

En la presente reflexión el *yo* es puesto como *yo* solamente en la medida en que es a la vez *el sentiente* y *lo sentido* y se halla, por consiguiente, en

acción recíproca [300] consigo mismo. Él debe ser puesto como *yo;* tiene, pues, que ser puesto de la manera descrita.

1. *El sentiente* es puesto como *agente* en el sentimiento, en tanto que él es el reflexionante y, en esta medida, lo sentido es *paciente* en este mismo sentimiento; es objeto de la reflexión. –A la vez el sentiente es puesto *como paciente* en el sentimiento en tanto que se siente como *impulsado* y, en esta medida, lo sentido o el deseo es *agente*; es el *impulsor*[1].

2. Esto es una contradicción que tiene que ser conciliada y que puede serlo únicamente del modo siguiente. –El sentiente es *agente* por relación con *lo sentido* y bajo este respecto es *solamente* agente. (El hecho de que el sentiente sea impulsado a la reflexión, no llega en ésta a la conciencia; no se toma en consideración el impulso a la reflexión –precisamente en nuestra investigación filosófica, pero no en la conciencia originaria. El impulso a la reflexión cae en lo que es el objeto del sentiente y no es distinguido en la reflexión sobre el sentimiento). Pero no obstante, el sentiente también debe ser *paciente* por relación a un impulso. Aquí hay un impulso hacia fuera por el que el sentiente es impulsado efectivamente a producir un *no-yo* mediante actividad ideal. (Ahora bien, sin duda el sentiente es agente en esta función, pero no hay una reflexión referida a esta actividad suya, precisamente lo mismo que antes no la había por referencia al padecer. Para *sí* mismo, en la reflexión sobre sí, él obra constreñido, aunque esto parezca una contradicción; tal contradicción empero se resolverá en su momento oportuno. De ahí el constreñimiento sentido de poner algo como efectivamente existente).

3. *Lo sentido* es *agente* por medio del impulso a la reflexión –la reflexión dirigida al reflexionante–. Lo sentido es también *paciente* en esta misma relación al reflexionante, porque él es objeto de la reflexión. Sin embargo, no hay reflexión sobre esto último, porque el *yo* es puesto como uno e idéntico, como *sintiéndose a sí mismo*; y no hay de nuevo reflexión sobre la reflexión como tal. De aquí que el *yo* sea puesto como paciente en otra relación distinta; a saber, en tanto que es *limitado*, y, en esta medida, lo limitante es un *no-yo*. (Todo [301] objeto de la reflexión es necesariamente limitado; posee una cantidad determinada. Pero en el interior del acto de reflexionar y durante el mismo no se deduce esta limitación a partir de la reflexión misma, porque en esta medida no hay reflexión sobre la reflexión).

[1] *Original*: Das fühlende wird gesetzt als thätig im Gefühl, inwiefern es ist das reflectirende, und insofern ist in demselben Gefühl das gefühlte leidend; es ist Object der Reflexion. - Zugleich wird das fühlende gesetzt als leidend im Gefühl, inwiefern es sich fühlt als getrieben; und insofern ist das gefühlte oder der Trieb thätig; er ist das treibende.

4. Uno y otro deben ser un solo y mismo *yo* y ser puestos como tales. Pero si en relación con el *no-yo*, el uno es considerado como agente, el otro es considerado como paciente en esta misma relación. Allí el *yo* produce un *no-yo* por medio de la actividad ideal. Aquí es limitado por este *no-yo*.

5. La contradicción es fácil de conciliar. El *yo* productivo fue puesto justamente como *paciente*; también lo sentido fue puesto así en la reflexión. Por tanto, en relación con el *no-yo*, el *yo* es siempre *paciente* para sí mismo; no es en absoluto consciente de su actividad y no hay reflexión sobre ésta. De ahí que parezca que la realidad de la cosa es sentida, siendo así que sólo es sentido el *yo.*

Aquí se halla el fundamento de toda realidad. Sólo por la relación del sentimiento al *yo* –que hemos ahora probado– es posible la realidad para el *yo,* lo mismo la del *yo* que la del *no-yo*. –Es *creído* aquello que sólo es posible por medio de *la relación de un sentimiento*, sin que el *yo* tenga conciencia de su intuición del mismo y sin que pueda hacerse consciente de ello, y *que por consiguiente parece ser sentido*.

Solamente se da *una creencia* en la realidad en general, tanto de la realidad del *yo* como de la realidad del *no-yo*[1].

---

[1] *Original*: An Realität überhaupt, sowohl die des Ich, als des Nicht-Ich, findet lediglich ein Glaube statt.

§ 10. SÉPTIMO TEOREMA

El impulso mismo tiene que ser puesto y determinado[1].

Tal como hemos determinado y explicado ahora el sentimiento, tiene que ser igualmente determinado también el impulso, porque éste está ligado estrechamente con el sentimiento. Por medio de esta explicación iremos más adelante y ganaremos terreno en el ámbito de la facultad práctica.

1. Decir que el impulso es puesto, significa, como se sabe, que el *yo* reflexiona sobre éste. Ahora bien, el *yo* sólo puede reflexionar sobre sí mismo y sobre lo que es para él mismo y está en él mismo, sobre lo que, [302] por así decir, le es accesible. Así pues, el impulso tiene ya que haber efectuado algo en el *yo* –haberse presentado en éste– *en tanto que el yo ha sido ya puesto, como yo, por medio de la reflexión que se acaba de indicar*.

2. El sentiente es puesto como *yo*. Éste, por medio del impulso originario sentido, fue determinado a salir de sí mismo y a producir algo, al menos por actividad ideal. Pero ahora el impulso originario no intenta en absoluto la simple actividad ideal, sino *la realidad* y el *yo* es, pues, determinado por èste a producir *una realidad a de sí*. –Ahora bien, esta determinación no puede ser satisfecha, porque la tendencia no debe jamás tener causalidad, sino que la contratendencia del *no-yo* debe mantenerle el equilibrio. Por consiguiente, en la medida en que es determinado por el impulso, el *yo* es *limitado* por el *no-yo*.

3. Tan pronto como entra la condición de toda reflexión –una limitación–, se da en el *yo* la tendencia siempre continua a reflexionar sobre sí. Esta condición entra aquí; el *yo* tiene por consiguiente que reflexionar necesariamente sobre este estado suyo. Como siempre, el reflexionante se olvida ahora de sí mismo en esta reflexión; y la reflexión, por consiguiente, no llega a la conciencia. Además ella acaece en virtud de una mera impulsión; no hay en ella, por lo tanto, la menor expresión de libertad. Al igual que antes, ella se convierte en un simple *sentimiento*. Sólo se trata de saber qué sentimiento.

4. El objeto de esta reflexión es el *yo,* lo impulsado, y, por consiguiente el *yo* agente en sí mismo *idealiter*; se trata del *yo* impulsado por un motor interno a él; por lo tanto, carece de libre arbitrio y de espontaneidad. –Pero esta actividad del *yo* se dirige hacia un objeto, el cual no puede ser *realizado* como cosa por el *yo,* ni tampoco ser *representado* mediante actividad ideal.

---

[1] *Original*: Der Trieb selbst muss gesetzt und bestimmt werden.

Se trata, pues, de una actividad, *que no tiene objeto alguno, pero que no obstante se dirige impulsada irresistiblemente hacia un objeto*, y que solamente es *sentida*. Pero una determinación tal en el *yo* se llama un *anhelo*; un impulso hacia algo absolutamente desconocido, que sólo se manifiesta por una *necesidad*, [301] por un *malestar*, por un *vacío* que intenta llenarse y que no indica a partir de qué.

El *yo* siente en sí un anhelo; él se siente menesteroso[1].

5. Estos dos sentimientos, el de *anhelo*, que ahora acabamos de deducir, y el de *limitación y de constreñimiento*, anteriormente indicado, tienen que ser distinguidos y puestos en relación entre sí. –Pues el impulso debe ser determinado; pero el impulso se manifiesta por un cierto *sentimiento*; luego hay que determinar este sentimiento; pero sólo puede ser determinado por un sentimiento de otra índole.

6. Si el *yo* no fuera limitado en el primer sentimiento, no se daría un *puro anhelo* en el segundo sentimiento, sino *causalidad*; pues entonces el *yo* podría producir algo fuera de sí mismo y su impulso no estaría reducido a determinar sólo interiormente el mismo *yo*. Inversamente, si el *yo* no se sintiera como *anhelante*, no podría sentirse como *limitado*, puesto que solamente por el sentimiento de anhelo el *yo* sale de sí mismo; sólo por este sentimiento en el *yo* y para el *yo* es por primera vez puesto algo que debe estar fuera de él.

(Este anhelo es importante no solamente para la parte práctica de la *Doctrina de la ciencia*, sino para la *Doctrina de la ciencia* entera. Solamente por este anhelo el *yo* es *en sí mismo* empujado *fuera de sí*; únicamente por este anhelo se revela *en el yo un mundo exterior*).

7. Ambos están, pues, conciliados sintéticamente; no es posible uno sin el otro. Si no hay limitación, no hay anhelo; si no hay anhelo, no hay limitación. –Ambos se oponen también entre sí completamente. En el sentimiento de limitación el *yo* es sentido sólo como *paciente*, en el sentimiento de anhelo, como *agente*.

8. Ambos se fundan en el impulso y precisamente en un impulso *uno e idéntico* en el *yo*. El impulso del *yo* limitado por el *no-yo*, –y sólo por esto el

[1] *Original*: Das Object dieser Reflexion ist das Ich, das getriebene, mithin idealiter in sich selbst thätige Ich: getrieben durch einen in ihm selbst liegenden Antrieb, mithin ohne alle Willkür und Spontaneität. - Aber diese Thätigkeit des Ich geht auf ein Object, welches dasselbe nicht realisiren kann, als Ding, noch auch darstellen, durch ideale Thätigkeit. Es ist demnach eine Thätigkeit, die gar kein Object hat, aber dennoch unwiderstehlich getrieben auf eins ausgeht, und die bloss gefühlt wird. Eine solche Bestimmung im Ich aber nennt man ein Sehnen; einen Trieb nach etwas völlig unbekanntem, das sich bloss durch ein Bedürfniss, durch ein Misbehagen, durch eine Leere offenbart, die Ausfüllung sucht, und nicht andeutet, woher? - Das Ich fühlt in sich ein Sehnen; es fühlt sich bedürftig.

yo es capaz de un impulso– determina la facultad de reflexión y, al hacerlo, surge el sentimiento de un constreñimiento. Este mismo impulso determina al *yo* a salir de sí mismo [304] mediante actividad ideal y a producir algo fuera de sí mismo; y como en este respecto el *yo* es limitado, surge así un *anhelo*; y como la facultad de reflexión se pone así en la necesidad de reflexionar, surge por medio de esta facultad *un sentimiento de anhelo*. –La cuestión está en saber cómo un solo y mismo impulso podría producir lo opuesto. Esto sólo se explica por la diferencia de fuerzas sobre las que se dirige. En la primera función se dirige únicamente a la simple facultad de reflexión, que capta únicamente lo que le es dado; en la segunda función se dirige a la tendencia absoluta, libre, fundada en el mismo *yo*, tendencia que intenta la creación y que crea efectivamente mediante actividad ideal; queda solamente que no conocemos hasta ahora su producto, ni tenemos la facultad de conocerlo.

9. El anhelo es, pues, la *manifestación completamente independiente y originaria* de la tendencia que se halla en el *yo*. *Independiente*, porque el anhelo no tiene en cuenta ninguna limitación y no es detenido por esto[1]. (Esta observación es importante; pues a su tiempo se verá que este anhelo es el vehículo de todas las leyes prácticas; y sólo en esto es dado reconocer si éstas pueden o no ser deducidas de él).

10. En el anhelo surge por medio de la limitación a la vez un sentimiento de constreñimiento, el cual tiene que tener su fundamento en un *no-yo*. El objeto del anhelo (aquello que el *yo* determinado por el impulso haría efectivo si tuviera causalidad y que por de pronto puede llamarse *Ideal*) es perfectamente proporcionado y congruente con la tendencia del *yo;* en cambio, aquello que podría ser puesto (y que de todos modos será puesto), por la relación que el sentimiento de la limitación tiene con el *yo,* opone resistencia a esta tendencia. Ambos objetos son, pues, opuestos entre sí.

11. Dado que no puede haber ningún anhelo en el *yo* sin el sentimiento de constreñimiento e inversamente, el *yo* que está conciliado sintéticamente en ambos es un solo y mismo *yo*. Sin embargo, en ambas determinaciones está francamente dislocado en conflicto consigo mismo [305]; es a la vez *limitado* e *ilimitado, finito* e *infinito*. Esta contradicción tiene que ser suprimida y vamos a comenzar ahora a exponerla con claridad y a resolverla de manera satisfactoria.

---

1 *Original*: Das Sehnen ist demnach die ursprüngliche, völlig unabhängige Aeusserung des im Ich liegenden Strebens. Unabhängig, weil es auf gar keine Einschränkung Rücksicht nimmt, noch dadurch aufgehalten wird. (Diese Bemerkung ist wichtig; denn es wird sich einst zeigen, dass dieses Sehnen das Vehicul aller praktischen Gesetze sey; und dass sie allein daran zu erkennen sind, ob sie sich von ihm ableiten lassen, oder nicht.)

12. Como se ha dicho, el anhelo intenta hacer efectivo algo fuera del *yo*. Esto es lo que él no puede hacer; y –por lo que llegamos a inteligir– es lo que en general no puede hacer el *yo* en ninguna de sus determinaciones. –No obstante, este impulso que se dirige hacia fuera tiene que obrar con efectividad lo que pueda. Pero él puede actuar con efectividad sobre la actividad ideal del *yo,* determinarla a salir de sí y a producir algo. –La cuestión no incide aquí sobre esta facultad de producción; tal facultad pronto será deducida genéticamente; pero hay que responder a la cuestión siguiente, que tiene que imponerse a todos cuantos nos siguen en nuestro discurso: ¿Por qué no hemos obtenido antes esta conclusión, aunque hayamos partido originariamente de un impulso hacia fuera? La respuesta a esto es la siguiente: el *yo* no puede *de modo válido para sí mismo* (pues aquí se trata únicamente de esto, ya que antes hemos hecho esta conclusión para un posible espectador) dirigirse *hacia fuera*, sin ser él mismo limitado en primer lugar; pues hasta ahí no hay para él ni un dentro ni un fuera. Esta limitación de sí mismo acontecía por el *sentimiento de sí mismo*, que se ha deducido. Justo tampoco puede entonces dirigirse hacia fuera, si un mundo exterior no se revelara a él de una cierta manera *en él mismo*. Pero esto acontece solamente por el anhelo.

13. Se pregunta: ¿*Cómo* y *qué* producirá la actividad ideal del *yo* determinada por el anhelo? –En el *yo* hay un sentimiento determinado de limitación = X. –Hay, además, en el *yo,* un anhelo que intenta la realidad. Pero la realidad se manifiesta para el *yo* solamente por el sentimiento; por tanto, el anhelo intenta un sentimiento. Pero el sentimiento X no es el sentimiento anhelado, pues entonces el *yo* no se sentiría *limitado*, ni *anhelante*; no se sentiría a sí mismo en absoluto; –más bien, lo anhelado es el sentimiento opuesto [306] -X. El objeto que tendría que haber si el sentimiento -X debiera encontrarse en el *yo,* objeto que queremos llamar igualmente -X, tendría que ser producido. Tal sería el Ideal. –Ahora bien, si el objeto X (fundamento del sentimiento de limitación X) pudiera de suyo ser sentido, sería fácil poner el objeto -X por una simple oposición. Mas esto es imposible, porque el *yo* no siente jamás un objeto, sino solamente a sí mismo; no obstante, puede producir el objeto sólo por la actividad ideal. –O bien, si por ventura el *yo* pudiera suscitar en sí el mismo sentimiento -X, entonces estaría facultado para comparar ambos sentimientos inmediatamente entre sí, para anotar su diferencia y para presentarlos en objetos, que serían sus fundamentos. Pero el *yo* no puede suscitar en sí ningún sentimiento; si de otro modo fuera, él poseería la causalidad que de ningún modo debe poseer. (Esto entra en la proposición de la parte teórica de la *Doctrina de la ciencia*: el *yo* no puede limitarse a sí mismo). –Nuestra tarea no es, pues, pequeña: consiste en concluir inmediatamente del sentimiento de la limitación, que no es en absoluto susceptible de determinar aún más, al objeto del anhelo totalmente opuesto:

el *yo* produce por medio de la actividad ideal este objeto sólo bajo la directriz del primer sentimiento.

14. El objeto del sentimiento de limitación es algo real; el objeto del anhelo no posee ninguna realidad, pero debe tenerla en virtud del anhelo, pues éste intenta la realidad. Ambos están opuestos entre sí, porque el *yo* se siente limitado por el uno y tiende a salir de la limitación por el otro. Lo que el uno es, no lo es el otro. De momento es todo cuanto puede decirse de ambos.

15. Profundicemos en nuestra investigación. –Según lo precedente, el *yo* se ha puesto como *yo* por medio de una libre reflexión sobre el sentimiento, según el principio: lo que se pone a sí mismo, lo que es a la vez determinante y determinado, es el *yo*. –Por consiguiente, en esta reflexión (que se manifestaba como sentimiento de sí), el *yo* se ha *determinado* a sí mismo, se ha circunscrito enteramente [307] y se ha limitado. En esta reflexión es *absolutamente determinante*.

16. El impulso proyectado hacia fuera se dirige a *esta* actividad y se convierte así, bajo este respecto, en impulso a la *determinación*, a la *modificación* de algo exterior al *yo*, de la realidad ya dada en general por el sentimiento. –El *yo* era a la vez el determinado y el determinante. Decir que es movido por el impulso proyectado hacia fuera, significa: debe ser *el determinante*. Pero todo acto de determinar presupone una materia determinable. –El equilibrio tiene que ser mantenido; por tanto, la realidad permanece continuamente lo que era, *realidad*, algo relacionable al sentimiento. Para la realidad como tal, como simple *materia*, no se puede pensar otra modificación que el aniquilamiento y la supresión total. Pero su existencia es la condición de la vida; no puede haber ningún impulso en aquello que carece de vida; y ningún impulso del viviente puede intentar el aniquilamiento de la vida. Por lo tanto, el impulso que se manifiesta en el *yo* no intenta *la materia* en general, sino una cierta *determinación de la materia*. (No se puede hablar de una *materia diversa*; la materia, la materialidad es absolutamente simple; pero puede hablarse *de materia con determinaciones diversas*).

17. *Esta* determinación por el impulso es aquello que es sentido como un *anhelo*. El anhelo no intenta, pues, en absoluto la producción de la materia, como tal, sino la modificación de ésta.

18. El *sentimiento* del anhelo –como se comprende de suyo– no era posible sin una reflexión sobre la determinación del *yo* por medio del impulso indicado. Esta reflexión no era posible sin *limitación* del impulso, y, justamente de manera expresa, del impulso a la determinación, el cual se manifiesta únicamente en el anhelo. Pero toda limitación del *yo* es solamente sen-

tida. La cuestión está, pues, en saber cuál podría ser el sentimiento por el que es sentido el *impulso a la determinación* como limitado.

19. Todo acto de determinación acontece por la actividad ideal. Así pues, si el sentimiento requerido debe ser posible, entonces [308] un objeto tiene que haber sido ya determinado por esta actividad ideal; y esta acción de determinar tiene que relacionarse con el sentimiento. –Con esto surgen las cuestiones siguientes: 1. ¿Cómo debe la actividad ideal llegar a la posibilidad y a la efectividad de este determinar? 2. ¿Cómo este determinar debe poder relacionarse con el sentimiento?

A la primera cuestión respondemos: se ha indicado ya precedentemente que hay una determinación de la actividad ideal del *yo* por el impulso, el cual tiene incesantemente que actuar con efectividad tanto como le es posible. Por medio de la actividad ideal, y como consecuencia de esta determinación, se tiene que haber *puesto* en primer lugar el *fundamento de la limitación*, puesto además como un objeto totalmente determinado por sí mismo; justo por esto, tal objeto no llega a la conciencia, ni tampoco puede llegar. Desde luego, así precisamente es dado en el *yo* un impulso a la pura determinación; y como consecuencia de este impulso, la actividad ideal tiene, al menos, en primer lugar que tender, intentar *determinar* el objeto puesto. –No podemos decir *cómo* el *yo* debería determinar el objeto como consecuencia del impulso; pero sabemos al menos esto: el *yo,* en virtud de este impulso fundado en lo más íntimo de su ser, debe ser el *determinante*, pura, única y absolutamente agente en la determinación. Ahora bien, ¿puede este impulso a la determinación –incluso si hacemos abstracción del sentimiento de *anhelo* ya conocido y cuya sola presencia zanja ya nuestra cuestión–, puede, digo, poseer causalidad, según razones puras *a priori*, ser satisfecho, o no? Sobre su limitación se funda la posibilidad de un anhelo; sobre su posibilidad, la posibilidad de un sentimiento; y sobre éste se fundan la vida, la conciencia y la existencia espiritual en general. Así pues, tan cierto como que el *yo* es *yo*, el impulso a la determinación carece de causalidad. No obstante, el fundamento de esto no puede ya encontrarse en el impulso, lo mismo que antes tampoco podía encontrarse en la tendencia en general, porque entonces no sería ya un impulso. Este fundamento se halla, pues, en un contradeseo del *no-yo* de *determinarse a sí mismo*, en una actividad causal de éste, la cual es totalmente independiente del *yo* y de su impulso, [309] continúa *su* camino y se orienta según *sus* propias leyes, lo mismo que el impulso del *yo* se orienta según las suyas.

Así pues, si existe un objeto y si las determinaciones de éste existen en sí, es decir, producidas por la propia actividad causal interna de la naturaleza (como lo admitimos entretanto hipotéticamente, –pero en seguida lo realizaremos *para el yo*); si además la actividad ideal (intuitiva) del *yo* es empujada

hacia fuera por el impulso, como lo hemos probado, entonces el *yo* determinará y tiene que determinar al objeto. En esta determinación, el *yo* es guiado por el impulso, y él tiende a determinar el objeto conforme a este impulso; pero a la vez se halla bajo el influjo del *no-yo* y es limitado por éste, por la índole efectiva de la cosa; *no* puede en un grado mayor o menor determinar la cosa conforme al impulso.

El *yo* es limitado por esta limitación del impulso; surge aquí –al igual que en la limitación de la tendencia y de la misma manera– un sentimiento, que es aquí un sentimiento de limitación del *yo* no por la *materia*, sino *por la índole de la materia*. Y así queda entonces a la vez respondida la segunda cuestión, la de saber cómo podía relacionarse con el sentimiento la limitación del acto de determinación.

20. Sigamos explicando lo que se acaba de decir, y probémoslo con más rigor.

a) Como antes se ha indicado, el *yo* se determina a sí mismo por absoluta espontaneidad. A esta actividad de determinación se aplica el impulso que necesitamos examinar actualmente, y es impulsada hacia fuera. Si queremos conocer con fundamento la determinación de la actividad por el impulso, ante todo tenemos que conocer a fondo *esta misma actividad*.

b) En el obrar ella era pura y únicamente *reflexionante*. Ella determinaba al *yo* tal como lo hallaba, sin cambiar nada en él; podría decirse que ella sólo era *figuradora imaginativamente*. [310] El impulso ni puede, ni debe introducir algo que no esté en ella: por consiguiente, únicanmente la empuja a refigurar imaginativamente lo que existe tal como existe; la empuja solamente a la intuición, pero de ningún modo a la modificación de la cosa por una actividad causal real. Sólo debe ser producida en el *yo* una determinación tal como ésta es en el *no-yo*[1].

c) Mas no obstante, el *yo* que reflexionaba sobre sí tenía que poseer en sí mismo bajo *un cierto* respecto la norma de la reflexión. Se dirigía en efecto hacia lo que era (*realiter*) *a la vez determinado y determinante*, y lo ponía como *yo*. Que algo semejante existiera no dependía de él, en la medida en que nosotros lo consideramos como reflexionante. Pero, ¿por qué no restringía el campo de su reflexión?; ¿por qué no reflexionaba solamente sobre lo determinado o solamente sobre lo determinante?; ¿por qué no ampliaba el

---

[1] *Original*: Sie war im Handeln bloss und lediglich reflectirend. Sie bestimmte das Ich, wie sie es fand, ohne etwas in ihm zu verändern; sie war, könnte man sagen, bloss bildend. Der Trieb kann nicht noch soll er etwas hineinlegen, was in ihr nicht ist: er treibt sie demnach lediglich zum Nachbilden dessen, was da ist, so wie es da ist; zur blossen Anschauung, keinesweges aber zum Modificiren des Dinges durch reale Wirksamkeit. Es soll nur im Ich eine Bestimmung hervorgebracht werden, wie sie im Nicht-Ich ist.

campo de su reflexión?; ¿por qué no extendía la esfera de su objeto? Justamente por lo mismo, el fundamento de esto no podía hallarse fuera de él, porque la reflexión acaecía con absoluta espontaneidad. Tenía, pues, que poseer únicamente en sí mismo lo que es propio de toda reflexión: la limitación del mismo. –Que fuese así, proviene también de otra consideración distinta. El *yo* debía ser puesto. El "a la vez determinado y determinante" fue puesto como *yo*. El reflexionante poseía en sí mismo esta norma y la añadía a la reflexión. Pues él mismo, *en virtud de que reflexiona por absoluta espontaneidad*, es a la vez lo determinado y lo determinante.

Pero, ¿posee el reflexionante también una tal ley interna de determinación para la determinación del *no-yo*?; ¿y cuál es?

Es fácil responder a esta pregunta, a partir de las razones ya indicadas. El deseo se dirige al *yo* reflexionante, tal como él es. Nada puede darle ni quitarle; su ley interna de determinación permanece idéntica. Todo lo que debe ser objeto de su reflexión y de su determinar (*ideal*) tiene que ser (*realiter*) "determinado y determinante a la vez". Lo mismo ocurre con el *no-yo* que hay que determinar. Por tanto, la ley subjetiva de determinación es ésta: *que haya algo* [311] *determinado y determinante a la vez o determinado por sí mismo*; y el impulso de determinación intenta encontrársela así, y sólo bajo esta condición puede ser satisfecho. El impulso exige *determinacionalidad, perfecta totalidad* e *integridad*, la cual consiste únicamente en ese carácter. Aquello que *en la medida en que* es *determinado*, a la vez no es también lo *determinante*, es por lo mismo *efecto*; y este efecto queda, como algo *heterogéneo*, excluido de la cosa por el límite que traza la reflexión, queda separado y se explica a partir de *algo otro*. Aquello que *en la medida en que* es *determinante*, a la vez no es lo *determinado*, es por lo mismo *causa*; y el acto de determinar queda relacionado con *algo distinto* y así excluido de la esfera asignada a la cosa por la reflexión. Sólo en tanto que la cosa está en acción recíproca consigo misma, es una cosa una e idéntica. Este carácter es transferido a las cosas a partir del *yo* por el impulso de determinación; y esta observación es importante.

(Los ejemplos más comunes nos servirán de explicación. ¿Por qué dulce o amargo, rojo o amarillo, etc., es una sensación *simple* que no puede descomponerse en varias sensaciones? –o ¿por qué en general hay una sensación subsistente para sí y no solamente una parte constituyente de otra? La razón de esto debe encontrarse manifiestamente en el *yo para el cual* hay una sensación simple; por tanto, en él tiene que haber *a priori* una ley de *limitación en general*).

d) La diferencia del *yo* y del *no-yo* se mantiene siempre en esta identidad de la ley de determinación. Si hay un acto de reflexión sobre el *yo*, entonces el reflexionante y el reflexionado son también idénticos, uno y lo mismo,

determinado y determinante. Si hay un acto de reflexión sobre el *no-yo*, entonces son opuestos; pues –y esto se comprende de suyo– el reflexionante es siempre el *yo*.

e) Aquí obtenemos a la vez la prueba rigurosa de que el impulso de determinación no intenta una modificación real, sino solamente la determinación ideal, la determinación para el *yo*, la refiguración imaginativa. Aquello que puede ser el objeto de [312] ésta, tiene que ser *realiter* perfectamente determinado por sí mismo y nada queda aquí para una actividad real del *yo*. Una actividad tal estaría más bien en contradicción manifiesta con la determinación del impulso. Si el *yo* modificara *realiter*, entonces no sería dado lo que debería ser dado.

21. Toda la cuestión está en saber cómo y de qué manera lo determinable debe ser dado al *yo;* y contestando a esta cuestión penetramos de nuevo con más profundidad en la conexión sintética de las acciones que deben ser expuestas aquí.

El *yo* reflexiona sobre sí mismo, como lo determinado y lo determinante a la vez, y se limita a sí mismo en esta medida (va precisamente tan lejos como se extiende lo determinado y lo determinante); pero no hay *limitación* sin un *limitante*. Este limitante, que hay que oponer al *yo*, no puede, como se ha postulado en la teoría, ser producido por la actividad ideal; más bien se tiene que dar al *yo*, encontrarse en éste. Pero ciertamente hay algo semejante en el *yo*, a saber, aquello que es excluido en esta reflexión, como se ha mostrado anteriormente. –El *yo* sólo se pone como *yo* en la medida en que es el *determinado* y el *determinante*; mas sólo es ambos bajo un respecto ideal. Pero su tendencia a la actividad real es limitada; en esta medida es puesta como una fuerza interna, encerrada en sí misma, determinante de sí misma (es decir, determinada y determinante a la vez), o, puesto que esta fuerza no está exteriorizada, como materia intensiva. Si hay una reflexión que recae en esta materia intensiva como tal, entonces por la oposición ella es llevada así hacia fuera; y lo que es en sí y originariamente *subjetivo* se transforma en algo *objetivo*.

a) Aquí se patentiza muy bien de dónde procede la ley: el *yo* no puede ponerse como determinado, sin oponerse un *no-yo*. –En efecto, desde el comienzo, siguiendo esa ley ahora conocida suficientemente, nos habría sido posible haber razonado así: si debe determinarse el *yo*, entonces tiene que oponerse algo necesariamente. Pero como nos encontramos en la parte práctica de la *Doctrina de la ciencia*, y [313] por tanto tenemos en todo que prestar atención al impulso y al sentimiento, tendríamos que deducir esa misma ley de un impulso. –El impulso, proyectado originariamente hacia fuera, obra lo que puede. Pero como no puede obrar sobre la actividad real, obra al menos sobre la actividad ideal, que de ningún modo puede ser limi-

tada según su naturaleza, y empuja hacia fuera. De ahí surge la oposición. Y así, por el impulso y en el impulso se unen estrechamente todas las determinaciones de la conciencia y también en particular la conciencia del *yo* y del *no-yo*.

b) Lo subjetivo es transformado en objetivo; e inversamente, todo lo objetivo es originariamente subjetivo. –No es posible aducir un ejemplo perfectamente apropiado; pues aquí se trata de algo *determinado en general*, el cual no es en absoluto más que algo determinado; y algo semejante no puede en modo alguno darse en la conciencia; pronto veremos el fundamento de esto. Todo lo determinado, tan ciertamente como que debe darse en la conciencia, es necesariamente algo *particular*. Mas ejemplos como este último permiten de manera completamente clara que se pruebe en la conciencia la afirmación hecha precedentemente.

Por ejemplo, supóngase algo *dulce, agrio, rojo, amarillo*, o algo semejante. Una tal determinación es obviamente algo solamente *subjetivo*; y esperamos que nadie que conozca al menos el sentido de estas palabras, lo llegue a negar. No puede describirse en absoluto lo que es lo dulce, lo agrio, lo rojo o lo amarillo; solamente se puede sentir; y no se puede comunicar eso a los demás mediante descripción alguna, sino que cada cual tiene que relacionar el objeto con su propio sentimiento, si es que debe producirse en él un conocimiento de mi sensación. Solamente se puede decir: *en mí está la sensación de amargo, de dulce*, etc.; y nada más. –Pero suponed también que otro relaciona el objeto con su sentimiento; ¿de dónde sabéis entonces que en éste surge así un conocimiento de *vuestra* sensación, y que él experimenta la misma sensación que vosotros? [314] ¿De dónde sabéis por ejemplo que el azúcar produce en el gusto del otro la misma impresión que en el vuestro? Ciertamente llamáis *dulce* aquello que se produce en vosotros cuando coméis azúcar y todos vuestros conciudadanos también lo llaman con vosotros dulce; pero este acuerdo es meramente verbal. Pues, ¿de dónde sacáis que lo que ambos llamáis dulce es lo mismo para él que para vosotros? Sobre esto jamás podrá darse una respuesta decisiva; la cosa se halla en el ámbito de lo que es únicamente subjetivo y no es en absoluto objetivo. Se trata de una cosa que sólo pasa al terreno de la objetividad con la síntesis del azúcar con un gusto determinado[1], *en sí subjetivo*, pero objetivo solamente por su *determinacionalidad en general*. –A partir de semejantes relaciones sólo subjetivas con el sentimiento proviene todo nuestro conocimiento; sin el sentimiento no es posible ninguna representación de una cosa fuera de nosotros.

Mas esta determinación de *vosotros mismos* la transferís en seguida a algo *fuera de vosotros*; aquello que es propiamente un accidente de vuestro *yo*, lo

[1] En *SW*: "sólo por la síntesis del azúcar con un determinado"etc. (corrección marginal).

hacéis un accidente de una cosa, que debe estar fuera de vosotros (obligados a ello por leyes suficientemente mostradas en la *Doctrina de la ciencia*), accidente *de una materia que debe extenderse en el espacio y que debe llenarlo*. Al menos deberéis ya haber sospechado desde hace tiempo que esta misma materia sólo era algo que existía en vosotros, que sólo podía ser algo subjetivo, dado que os es posible sin más transferir a ésta algo que, según habéis confesado vosotros mismos, sólo es subjetivo[1], sin que se tenga que añadir un nuevo sentimiento de esta materia; y dado además que semejante materia no existe en absoluto para vosotros, a no ser que haya algo subjetivo que transferir sobre ella; y por consiguiente, ésta no es para vosotros más que el portador de aquello subjetivo que hay que transferir fuera de vosotros y del que tenéis necesidad. En tanto que transferís lo subjetivo a ésta, ella existe sin ninguna duda en vosotros y para vosotros. Pues si existiera originariamente fuera de vosotros y si surgiera en vosotros del exterior, para que fuera posible la síntesis que habéis de ejecutar, entonces tendría que surgir en vosotros justamente *por los sentidos.* Pero los sentidos nos dan únicamente [315] algo subjetivo del género antes indicado; la materia, como tal, no cae en modo alguno en los sentidos, sino que solamente puede ser pensada o proyectada por la imaginación productora. Una persona poco ejercitada en la abstracción podría quizás objetar que si la materia no puede ni ser vista, ni oída, ni gustada, ni olida, cae entonces en el sentido del tacto (*tactus*). Pero este sentido sólo se anuncia por la sensación de una resistencia, de un no-poder, lo cual es subjetivo; *lo resistente* no es en verdad *sentido,* sino sólo *concluido*. El tacto sólo se aplica a la superficie y ésta se anuncia siempre por algo subjetivo; por ejemplo, la superficie es rugosa o lisa, fría o caliente, dura o blanda, y así sucesivamente; pero el tacto no penetra en el interior del cuerpo. Pero entonces, ¿por qué comenzáis extendiendo este calor o este frío que sentís (junto con la mano con la que los sentís) por una amplia superficie y no la ponéis en un único punto[2]? Y además, ¿cómo llegáis a admitir entre las superficies aún un interior del cuerpo, que en verdad no lo sentís? Esto acontece obviamente por medio de la imaginación productora. –Ciertamente consideráis esta materia como algo objetivo, y tenéis razón, porque coincidís todos sobre la existencia de ésta, y tenéis que coincidir sobre ello, dado que la producción de esta materia se funda en una ley general de toda razón.

22. El impulso estaba dirigido a la actividad del *yo,* actividad que reflexiona sobre sí misma, actividad que se determina a sí misma *como yo;* estaba dirigido a esta actividad *como tal*. En la determinación por el impulso se halla, pues, expresamente que *el yo* debe ser el que determina la cosa –y, por

---

1 En *SW*: “como dulce, rojo y similares” (añadido marginalmente por el autor).

2 *N. del T.*– En *SW*: “en el único punto que sentís”. (Añadido marginalmente).

consiguiente, que el *yo* debe reflexionar sobre sí mismo en este determinar. Tiene que reflexionar; o sea, ponerse como lo determinante. –(Volveremos sobre esta reflexión. Aquí la consideramos solamente como un medio que nos ayudará a avanzar más en nuestra investigación).

23. La actividad del *yo* es una y no puede a la vez [316] dirigirse hacia varios objetos. Ella debía determinar el *no-yo*, que llamaremos X. Obviamente por la misma actividad ahora el *yo* debe reflexionar sobre sí mismo *en este determinar*. Esto no es posible sin que la acción de determinación (de X) no sea interrumpida. La reflexión del *yo* sobre sí mismo acontece con una espontaneidad absoluta; por consiguiente, también la interrupción. El *yo* interrumpe por espontaneidad absoluta la acción de determinar.

24. El *yo* es por consiguiente limitado en el determinar; de ahí procede *un sentimiento*. Es *limitado*, porque el impulso de determinación se proyectaba hacia fuera sin ninguna determinación, es decir, se proyectaba al infinito. En general el impulso poseía en sí la regla de reflexionar sobre lo que era determinado *realiter* por sí mismo, como uno e idéntico. Pero no tenía una ley para que esto mismo –en nuestro caso, X– debiera ir hasta B o hasta C, etc. Ahora este determinar es interrumpido en un punto determinado, que llamaremos C. (Sea cual fuere la índole de esta limitación, se la dejará no obstante donde está colocada; pero hay que guardarse de pensar en una limitación en el espacio. Se trata de una limitación de la intensión[1], por ejemplo: de lo que separa lo dulce de lo agrio, y similares). Así pues, hay *una limitación* del impulso de determinación como condición de un sentimiento. Hay además *una reflexión* sobre ello, como otra condición del mismo. Porque cuando la libre actividad del *yo* interrumpe la determinación del objeto, se aplica a la determinación y a la limitación, a toda la esfera de éste, la cual sólo por esto se convierte en esfera. Pero el *yo* no es consciente de la libertad de su obrar; por esto, la limitación es atribuida a la cosa. –Hay, pues, un sentimiento de limitación del *yo* por la *determinacionalidad* de la cosa o un sentimiento de algo *determinado, simple*.

25. Describamos ahora la reflexión que entra en lugar de la determinación interrumpida, y que se revela como interrumpida por un sentimiento. –En esta reflexión [317] el *yo* debe ponerse como *yo*, es decir, debe ponerse como lo determinante de sí mismo en la acción. Está claro que lo puesto como producto del *yo* no puede ser otra cosa que una intuición de X, una imagen de éste, pero de ningún modo puede ser el mismo X, como resulta claramente de los principios fundamentales teóricos e incluso de lo que acaba de decirse. Afirmar que es puesto como producto del *yo* en su libertad, significa: es puesto como *contingente*, como algo que no tendría nece-

[1] *N. del T.*– En *SW* I. H. Fichte corrige: “lo intensivo”.

sariamente que ser tal como es, sino que también podría ser de otro modo. –Si el *yo* fuera consciente de su libertad en el acto de figuración imaginativa (en virtud de que reflexionaría de nuevo sobre la misma reflexión presente), la imagen sería puesta como contingente *en relación con el yo.* Una reflexión semejante no ha tenido lugar; por consiguiente, la imagen tiene que ser puesta como *contingente en relación con otro no-yo*, que además hasta ahora nos es totalmente desconocido. Expliquemos de modo más completo lo que acaba de enunciarse de manera general.

Para estar conforme con la ley de determinación, X tendría que ser determinado por sí mismo (ser a la vez determinado y determinante). Ahora bien, dado nuestro postulado, esto es así. Pero además, en virtud del sentimiento existente, X tiene que ir hasta C y no más lejos; mas también, tiene que ser determinado hasta allí (pronto se verá lo que esto significa). No hay fundamento de esta determinación en el *yo idealiter* determinante o intuyente. No tiene ley alguna para esto (¿va lo determinante de sí mismo solamente hasta allí?). Por una parte, se verá que, considerado únicamente en sí mismo, va más lejos, es decir, que va hasta el infinito; pero por otra parte, si incluso en la cosa debe haber una diferencia, ¿cómo llega esta diferencia a la esfera de acción del *yo* ideal? ¿Cómo se hace accesible a éste, dado que el *yo* ideal no tiene ningún punto de contacto con el *no-yo*, y sólo en la medida en que no tiene tal punto de contacto y no es limitado por el *no-yo* es agente *idealiter*? O dicho de modo vulgar: ¿por qué lo dulce es algo *distinto* de lo *agrio*, y le es opuesto? Ambos en general son algo *determinado*. Pero fuera de este carácter general, [318] ¿cuál es su fundamento de distinción? No puede encontrarse únicamente en la actividad ideal, pues es imposible hacerse un concepto de uno y de otro. Sin embargo, este fundamento tiene, al menos, que encontrarse en parte en el *yo;* pues *para el yo* hay una diferencia.

Por consiguiente, el *yo* ideal oscila pendularmente con absoluta libertad más allá y más acá del límite. Su límite es completamente indeterminado. ¿Puede permanecer en esta situación? De ningún modo; porque ahora, conforme al postulado, debe reflexionar sobre sí mismo en esta intuición y, por ende, ponerse en ésta como *determinado*; toda reflexión presupone, pues, determinación[1].

Conocemos bien la regla de determinación en general: algo es determinado solamente en la medida en que es determinado por sí mismo. Entonces en esa intuición de X el *yo* tendría que ponerse a sí mismo el límite de su intuir. Tendría que determinarse por sí mismo a poner precisamente el punto

[1] *Original*: Demnach schwebt das ideale Ich mit absoluter Freiheit über und innerhalb der Grenze. Seine Grenze ist völlig unbestimmt. Kann es in dieser Lage bleiben? Keinesweges; denn es soll jetzt, laut des Postulats, über sich selbst in dieser Anschauung reflectiren, sich mithin in derselben bestimmt setzen; denn alle Reflexion setzt Bestimmung voraus.

C como punto límite y así X sería determinado por la espontaneidad absoluta del *yo*.

26. Pero –y esta argumentación es importante– X es tal que se determina por sí mismo según la ley de determinación en general, y sólo es objeto de la intuición postulada en la medida en que se determina por sí mismo. –Ciertamente hasta ahora hemos hablado solamente de la determinación *interna* de la esencia; pero de aquí resulta inmediatamente la determinación *externa* de la limitación. X = X en la medida en que es a la vez *determinado y determinante* y *se extiende hasta donde sigue siendo tal*, por ejemplo hasta C. Si el *yo* debe limitar X correctamente y de acuerdo con la cosa, entonces *tiene que* limitarlo en C; por tanto, no se podría decir que la limitación acontece por espontaneidad absoluta. Ambos momentos se contradicen y hacen necesaria una distinción.

27. Ahora bien, la limitación en C[1] es solamente *sentida* y no *intuida*. Sin embargo, la limitación libremente puesta debe solamente ser *intuida* [319] y no *sentida*. Ambos, empero, la intuición y el sentimiento, no tienen conexión alguna. La intuición *ve*, pero está *vacía*; el sentimiento *se relaciona* con la *realidad*, pero es *ciego*. –No obstante X debe ser limitado verdaderamente y tal como es limitado. Así pues, se requiere una conciliación, una conexión sintética del sentimiento y de la intuición. Examinemos esta última con más profundidad, y al hacerlo llegaremos sin notarlo al punto que buscamos.

28. El intuyente debe limitar X por espontaneidad absoluta y precisamente de tal manera que X aparezca como limitado únicamente por sí mismo –tal era la exigencia. Ésta es satisfecha cuando la actividad ideal, por su facultad de producción absoluta, pone más allá de X un Y (en los puntos B, C, D, etc.; pues ni la actividad ideal puede poner ella misma el punto límite determinado ni éste puede tampoco serle dado inmediatamente). –Este Y, como opuesto a lo internamente determinado, a un algo: 1º) tiene que ser él mismo algo, es decir, según la regla de determinacionalidad en general, ser a la vez determinado y determinante; 2º) debe ser opuesto a X o limitarlo, o sea, en la medida en que X es determinante, Y no está con él en la relación de determinado y en la medida en que X es determinado, Y no está con él en la relación de determinante; y a la inversa. No debe ser posible abarcarlos conjuntamente, reflexionar sobre ambos como si fueran uno. (Hay que observar bien que no se trata aquí de determinación relativa o de limitación; X e Y están ciertamente en tal relación; se trata más bien de determinación interna: X e Y no están en tal relación. Todo punto posible de X está en acción recíproca con cualquier punto posible de X; lo mismo ocurre en Y. Pero todo punto de Y no se halla en acción recíproca con todo punto de X, y a la

---

[1] *N. del T.*– En *SW*: “de X en C” (añadido marginal).

inversa. Uno y otro son algo; pero cada uno es algo distinto; y solamente por eso llegamos a plantear y a responder la cuestión: ¿*qué* son ellos? Sin oposición todo el *no-yo* es algo, pero no es algo determinado, particular y [320] la cuestión: ¿*qué* es esto o aquello? carece[1] en absoluto de sentido; porque sólo es respondida por medio de la oposición).

Por referencia a esto, el impulso determina la actividad ideal; la ley de la acción requerida es fácil de deducir conforme a la regla precedente, a saber: X e Y deben excluirse mutuamente. En la medida en que, como ocurre aquí, este impulso sólo se orienta a la actividad ideal, podemos llamarlo *impulso a la determinación recíproca*.

29. El punto límite C sólo es puesto por el sentimiento. Por tanto, Y, que se sitúa más allá de C, sólo puede ser dado por relación al sentimiento, en la medida en que justamente debe empezar en C. Solamente el sentimiento es el que concilia a ambos en el límite. –El impulso a la determinación recíproca intenta, pues, a la vez un sentimiento. Por consiguiente, en este impulso están estrechamente conciliados *la actividad ideal y el sentimiento*; en este impulso todo el *yo* es uno. –En esta medida podemos llamarlo *impulso proyectado a la reciprocación en general*. Este impulso es el que se manifiesta por *el anhelo*; el objeto del anhelo es *algo distinto*, algo *opuesto* a lo existente.

En el anhelo están íntimamente conciliados la idealidad y el impulso a la realidad. El anhelo se dirige a *algo otro*; esto es posible solamente si se presupone una determinación previa por la actividad ideal. Además el impulso a la realidad (como limitado) se da también en el anhelo, porque esto es *sentido*, pero no pensado o representado. Aquí se muestra cómo puede darse en un sentimiento un impulso hacia fuera y, por ende, el barrunto de un mundo exterior; porque en efecto es modificado por la actividad ideal, que está libre de toda limitación. Además, aquí se ve cómo una función teórica del espíritu puede relacionarse con una facultad práctica; esto tenía que ser posible, si el ser racional jamás debía llegar a ser un todo acabado. [321]

30. El sentimiento no depende de nosotros, porque depende de una limitación y el *yo* no puede limitarse a sí mismo. Pero ahora debe presentarse un sentimiento opuesto. La cuestión está en saber si se presentará la condición exterior, bajo la cual sólo es posible un sentimiento semejante. Ella tiene que presentarse. Si no se presenta, el *yo* no siente nada *determinado*; no siente, pues, *nada en absoluto*; y desde luego no vive y no es un *yo*, lo cual contradice al supuesto de la *Doctrina de la ciencia*.

---

[1] En *SW*: “sin oposición”. (Añadido marginal).

31. El sentimiento de un *opuesto* es la condición de la satisfacción del impulso; así pues, el *impulso de reciprocación de sentimientos* en general es el *anhelo*. Lo anhelado queda ahora determinado; pero únicamente lo es por el predicado de que debe ser *algo distinto*[1] para el sentimiento.

32. Pero el *yo* no puede sentir a la vez de dos formas, porque no puede ser *limitado en C* y a la vez *no-limitado en C*. Así pues, el estado que ha cambiado no puede ser *sentido como* estado cambiado. Por consiguiente, el otro sentimiento tendría solamente que ser intuido por la actividad ideal como algo distinto y como opuesto al sentimiento actual. –La intuición y el sentimiento existirían, pues, necesariamente siempre a la vez en el *yo* y ambos serían conciliados sintéticamente en un solo y mismo punto.

Pero además, la actividad ideal no puede reemplazar a un sentimiento, ni producir un sentimiento. Entonces, ella sólo podría determinar su objeto virtud de que éste *no fuera* lo sentido: en virtud de que podrían convenirle todas las posibles determinaciones, salvo las existentes en el sentimiento. Por esto, la cosa permanece siempre sólo negativamente determinada para la actividad ideal; y por esto igualmente no es determinado lo sentido. Salvo el acto de determinación negativa, continuado indefinidamente, no puede pensarse otro medio de determinación. [322]

(Y ciertamente así es. Por ejemplo: ¿qué significa *dulce*? En primer lugar, algo que no se refiere a la vista, ni al oído, etc., sino al *gusto*. ¿Qué es el gusto? Eso tenéis que saberlo ya por la sensación y podéis, aunque sólo de manera negativa y oscura (*en una síntesis de todo cuanto no es el gusto*), hacéroslo presente por la imaginación. Además, entre todo cuanto se refiere al gusto, no es lo *agrio, lo amargo,* etc., o sea: cuantas determinaciones particulares del gusto sepáis enumerar. E incluso cuando hubierais enumerado todas las sensaciones conocidas del gusto, siempre habría la posibilidad de daros nuevas sensaciones desconocidas hasta ahora por vosotros y sobre las cuales juzgaríais: no son *dulces*. Por consiguiente, el límite entre lo dulce y las demás sensaciones conocidas del gusto permanece siempre indefinido).

La única cuestión a la cual habrá aún que contestar es la siguiente: ¿Cómo el cambio operado en el estado del sentiente llega a la actividad ideal? –Anticipadamente: ello se descubre por la satisfacción del anhelo, por un sentimiento; de este estado de cosas se seguirá algo muy importante.

---

1 En *SW*: “un reciprocante”. (Añadido marginal).

§ 11. OCTAVO TEOREMA

Los sentimientos mismos tienen que poder ser opuestos[1].

1. El *yo* debe oponer un objeto Y al objeto X por la actividad ideal; debe ponerse como cambiado. Pero sólo pone Y con ocasión de un sentimiento y precisamente de un sentimiento *distinto*. –La actividad ideal sólo depende de sí misma y no del sentimiento. Hay en el *yo* un sentimiento X; y en este caso, como se ha mostrado, la actividad ideal no puede limitar el objeto X, ni indicar *lo que* es. Pero conforme a nuestro postulado, un sentimiento distinto =Y debe surgir en el *yo;* y ahora la actividad ideal debe determinar el objeto X, es decir: debe poder oponerle un objeto Y determinado. [323] Por tanto, el cambio y la reciprocación en el sentimiento deben poder tener un influjo en la actividad ideal. La cuestión está en saber cómo acaece esto.

2. Para un espectador cualquiera exterior al *yo* los sentimientos son *diferentes*; pero deben ser diferentes para el mismo *yo;* es decir, deben ser puestos como opuestos. Esto es lo que compete a la actividad ideal solamente. Por consiguiente, los dos sentimientos tienen que ser puestos, para que *ambos* puedan ser puestos, conciliados sintéticamente, pero también tienen que ser opuestos. De aquí se desprende que debemos responder a las tres cuestiones siguientes: a) ¿cómo es puesto un sentimiento? b) ¿cómo son los sentimientos sintéticamente conciliados por el poner? c) ¿cómo son opuestos?

3. Un sentimiento es puesto por la actividad ideal; esto sólo se puede pensar de la siguiente manera: el *yo* reflexiona, sin autoconciencia alguna, sobre una limitación de su impulso. De aquí surge en primer lugar un sentimiento de sí. El *yo* reflexiona de nuevo sobre esta reflexión, o se pone en ésta como lo determinado y lo determinante a la vez. Al hacer esto, el sentir mismo llega a ser una acción ideal, dado que la actividad ideal es transferida a él. El *yo* siente, o más exactamente *experimenta la sensación de algo*, de la materia. –Ya se ha tratado antes de esta reflexión, por la cual solamente X viene a ser objeto. Por la reflexión sobre el *sentimiento,* el mismo se convierte en *sensación*[2].

---

[1] *Original*: Die Gefühle selbst müssen entgegengesetzt werden können.

[2] *Original*: Ein Gefühl wird durch ideale Thätigkeit gesetzt. Dies lässt sich nur folgendermaassen denken: das Ich reflectirt ohne alles Selbstbewusstseyn über eine Beschränkung seines Triebes. Daraus entsteht zuvörderst ein Selbstgefühl. Es reflectirt wieder über diese Reflexion, oder setzt sich in derselben, als das bestimmte und bestimmende zugleich. Dadurch wird nun das Fühlen selbst eine ideale Handlung, indem die ideale Thätigkeit darauf übertragen

4. Los sentimientos son sintéticamente conciliados *por el poner ideal*. Su fundamento de relación no puede ser otro que el fundamento de la reflexión sobre ambos sentimientos; era este fundamento de la reflexión: porque de otro modo el impulso a la determinación recíproca no quedaría satisfecho, ni podría ser puesto como satisfecho, y porque si esto no ocurre, no hay sentimiento, y por consiguiente, tampoco en general un *yo*. –Así, el fundamento de conciliación sintética de la reflexión sobre ambos es el siguiente: sin reflexión sobre *ambos*, no puede haber reflexión sobre *ninguno de los dos*, en tanto que reflexión sobre un sentimiento.

Pronto se llega [324] a inteligir cuál es la condición que impide la reflexión sobre un solo sentimiento. –Todo sentimiento es necesariamente una limitación del *yo;* por consiguiente, si no es limitado el *yo*, no siente; pero no puede ser *puesto* como limitado, luego tampoco puede ser puesto como sentiente. Por tanto, si la relación entre *dos sentimientos* fuera tal que *el uno* no pudiera ser limitado y determinado más que *por el otro*, sería entonces imposible –dado que es imposible reflexionar sobre algo sin reflexionar sobre su límite, y que aquí un sentimiento es siempre límite del otro– reflexionar sobre uno o sobre otro, sin que se reflexionara sobre ambos.

5. Si los sentimientos deben hallarse en semejante relación, entonces en cada uno de ellos tiene que haber algo que remita al otro. –Ahora bien, hemos encontrado efectivamente tal relación. Hemos indicado un sentimiento que estaba unido con un anhelo; por consiguiente, con un impulso al *cambio*. Si este anhelo debe ser plenamente determinado, entonces lo *otro*, *lo anhelado*, tiene que ser indicado. Pero un tal sentimiento distinto ha sido también efectivamente postulado. El *yo* puede determinarle en sí como quiera: en la medida en que es anhelado, y en tanto que es lo anhelado[1], tiene que relacionarse con el primero y, por referencia a éste, tiene que estar acompañado por un sentimiento de *satisfacción*. No es posible poner el sentimiento del anhelo sin una satisfacción en la que este desemboque; y la satisfacción no puede ser puesta sin suponer un anhelo que es satisfecho. El límite pasa por donde el anhelo cesa y la satisfacción comienza[2].

---

wird. Das Ich fühlt, oder richtiger, empfindet etwas, den Stoff: - eine Reflexion, von der schon oben die Rede gewesen, durch welche X erst Object wird. Durch die Reflexion über das Gefühl wird dasselbe Empfindung.

[1] En *SW*: "lo anhelado determinado". (Añadido marginal).

[2] *Original*: Sollen Gefühle in diesem Verhältnisse stehen, so muss in jedem etwas seyn, das auf das andere hinweise. - Eine solche Beziehung haben wir denn auch wirklich gefunden. Wir haben ein Gefühl aufgezeigt, das mit einem Sehnen verbunden war; demnach mit einem Triebe nach Veränderung. Soll dieses Sehnen vollkommen bestimmt werden, so muss das andere, ersehnte aufgezeigt werden. Nun ist auch wirklich ein solches anderes Gefühl postulirt worden. Dasselbe mag an sich das Ich bestimmen, wie es wolle inwiefern es ein ersehntes, und das ersehnte ist, muss es sich auf das erstere beziehen, und in Rücksicht desselben begleitet

6. Sólo queda aún por saber cómo se revela la satisfacción en el sentimiento. –El anhelo surgía de una imposibilidad del acto de determinación, porque le faltaba la limitación; en el anhelo, pues, estaban conciliados la actividad ideal y el impulso a la realidad. En cuanto surge un sentimiento distinto: 1) Se hace posible la determinación requerida, la limitación completa de X, y acontece efectivamente, puesto que existe el impulso y [325] la fuerza para ello. 2) Justo por lo mismo que esto acontece, resulta que existe un sentimiento distinto. En el sentimiento en sí, como limitación, no hay ninguna diferencia ni puede haberla. Pero por lo mismo que se hace posible algo que era posible sin el cambio del sentimiento, resulta que ha sido cambiado el estado de sentiente. 3) *Impulso y acción* son ahora uno y lo mismo; la determinación requerida por el primero es posible y se realiza. El *yo* reflexiona *sobre este sentimiento* y sobre *sí mismo* en este sentimiento, como determinante y determinado a la vez, como perfectamente uno consigo mismo; a tal determinación del sentimiento puede llamarse *aprobación*. El sentimiento va acompañado de aprobación[1].

7. El *yo* no puede poner este acuerdo del impulso y de la acción, sin distinguirlos a ambos; pero no puede distinguirlos, sin poner algo en lo cual se opongan. –Este algo es ahora el sentimiento precedente que, por consiguiente, está necesariamente acompañado de una *desaprobación* (lo contrario de la aprobación, la manifestación de la desarmonía entre el impulso y la acción). –No todo anhelo va acompañado necesariamente de desaprobación; pero cuando queda satisfecho, nace una desaprobación respecto al que precedía; éste se hace insípido, banal.

8. Los objetos X e Y, que son puestos por la actividad ideal, ahora no son solamente determinados por oposición, sino también por los predicados: *aprobable* y *desaprobable*. Así hay una continua determinación proyectada al infinito y las determinaciones internas de las cosas (que se refieren al sentimiento) no son nada más que grados de lo desaprobable y de lo aprobable.

9. Hasta ahora esta armonía o esta desarmonía, esta aprobación o esta desaprobación (como concurrencia o no-concurrencia de dos sentimientos diferentes, y no como sentimiento) existe solamente para un posible espectador y no para el mismo *yo*. Pero tanto el uno como el otro deben ser tam-

---

seyn von einem Gefühle der Befriedigung. Das Gefühl des Sehnens lässt sich nicht setzen ohne eine Befriedigung, auf die dasselbe ausgeht; und die Befriedigung nicht ohne Voraussetzung eines Sehnens, das befriedigt wird. Da wo das Sehnen aufhört und die Befriedigung angeht, da geht die Grenze.

1 *Original*: 3) Trieb und Handlung sind jetzt Eins und ebendasselbe; die Bestimmung, die der erstere verlangt, ist möglich, und geschieht. Das Ich reflectirt über dies Gefühl und sich selbst in demselben, als das bestimmende und bestimmte zugleich, als völlig einig mit sich selbst; und eine solche Bestimmung des Gefühls kann man nennen Beifall. Das Gefühl ist von Beifall begleitet.

bién para el *yo* y ser puestos por él –aún no sabemos aquí si idealmente [326] por intuición, o si por una relación al sentimiento.

10. Se tiene que poder indicar un impulso concerniente a lo que debe o bien ser puesto idealmente, o bien sentido. Nada de lo que hay en el *yo* está en él sin impulso. Por eso, tendría que poderse indicar un impulso que intentara esa armonía.

11. Es armonioso aquello que puede ser considerado de manera recíproca como determinado y determinante. –En verdad lo armonioso no debe ser uno, sino una dualidad armoniosa. Por tanto, la relación sería la siguiente: A tiene que ser en sí mismo en general determinado y determinante a la vez, y lo mismo ocurre con B. Además, tanto en uno como en otro tiene que haber una determinación particular (la determinación del "hasta dónde"), en función de la cual A es el determinante, cuando B es puesto como lo determinado, e inversamente.

12. Un impulso tal está comprendido en el impulso a la *determinación recíproca*. –El *yo* determina X por Y, y a la inversa. Consideremos su obrar en las dos determinaciones. Obviamente cada una de estas acciones es determinada por la otra, porque el objeto de una es determinado por el objeto de la otra. –Este impulso puede ser llamado el impulso a la *determinación recíproca* del *yo* por sí mismo, o el impulso a la *unidad* absoluta y de acabamiento del *yo* en sí mismo. –(El círculo está ahora recorrido: impulso a la determinación, en primer lugar del *yo;* luego, en segundo lugar, y por medio de éste, del *no-yo*; –dado que el *no-yo* es un múltiple y por ello no es nada particular en sí, y que puede ser perfectamente determinado por sí mismo– impulso a la determinación de éste por la reciprocación; impulso a la determinación recíproca del *yo* por sí mismo, por medio de esta reciprocación. Hay, pues, una determinación recíproca del *yo* y del *no-yo,* la cual, en virtud de la unidad del sujeto, tiene que convertirse en una determinación recíproca del *yo* por sí mismo. Así, según el esquema expuesto ya antes, las modalidades de acción del *yo* han sido recorridas y agotadas y esto garantiza la integralidad de [327] nuestra deducción de los impulsos fundamentales del *yo,* puesto que redondea y acaba el sistema de los impulsos).

13. Lo armonioso, determinado de manera recíproca por sí mismo, debe ser impulso y acción. a) Ambos deben poder ser considerados como siendo en sí a la vez determinado y determinante. Un impulso de este género sería un impulso que se produciría a sí mismo absolutamente, un impulso absoluto, un impulso por mor del impulso. (Si se expresa esto como ley –como precisamente tiene que ser expresado, en virtud de esta determinación, en un cierto punto de la reflexión– entonces una ley por mor de la ley es una ley absoluta o el imperativo categórico. –*Tú debes absolutamente*). Fácilmente se puede inteligir dónde se sitúa lo *indeterminado* en este impulso; a saber:

él nos empuja a lo indeterminado, sin fin (el imperativo categórico es puramente formal y sin objeto). b) Decir que una acción es determinada y determinante a la vez, significa: se actúa porque se actúa y para actuar, o con autodeterminación absoluta y con libertad. El fundamento integral y las condiciones todas del actuar están en el actuar. –Es igualmente fácil mostrar dónde se sitúa lo indeterminado en este caso: no hay acción alguna sin objeto; por consiguiente, la acción tendría a la vez que darse a sí misma el objeto, lo cual es imposible.

14. Ahora bien, entre ambos, entre el impulso y el actuar, debe haber una relación tal que se determinen recíprocamente. Una relación semejante exige en primer lugar que el actuar *pueda ser considerado como producido* por el impulso. –Pero el actuar debe ser absolutamente libre y, por tanto, no debe ser irresistiblemente determinado por nada, ni siquiera por el impulso.

Sin embargo, puede ser de tal índole que pueda considerársele como determinado o no por el impulso. Justamente la cuestión que hay que responder y cuya respuesta se encontrará en seguida por sí sola, es: ¿*Cómo* se manifiesta ahora esta armonía o esta desarmonía?

Esta relación supone entonces que el *impulso* puede ser puesto como determinado por la acción. [328] –En el *yo* no puede haber a la vez nada opuesto. Pero impulso y acción son aquí opuestos. Por consiguiente, en la medida en que se presenta una acción, el impulso es interrumpido o limitado. De aquí surge un *sentimiento*. La acción se dirige al fundamento posible de este sentimiento, lo pone y lo realiza.

Si, según la exigencia precedente, *el actuar* es determinado por *el impulso*, entonces *el objeto* es también determinado por el impulso; es conforme al impulso y es lo exigido por él. Ahora el impulso es (*idealiter*) determinable por la acción; hay que atribuirle el predicado de ser un impulso tal que intenta esta acción.

La armonía existe, y surge un sentimiento de *aprobación* que es, en este caso, un sentimiento de *contento*, de plenificación, de acabamiento total (pero que sólo dura un momento, puesto que el anhelo vuelve necesariamente). –Si la acción no es determinada por el impulso, entonces el objeto está *contra* el impulso, y resulta un sentimiento de *desaprobación*, de descontento, de división del sujeto consigo mismo. –También ahora es determinable el impulso por la acción; pero sólo negativamente; no era un impulso tal que intentara esta acción.

15. El actuar, del que aquí se trata, es como siempre un actuar puramente ideal, por representación. Asimismo, nuestra causalidad sensible en el mundo

de los sentidos, en el cual *creemos*, no nos llega a nosotros de otro modo que mediatamente por la representación[1].

[1] *Original*: Das Handeln, von welchem hier die Rede ist, ist, wie immer, ein bloss ideales, durch Vorstellung. Auch unsere sinnliche Wirksamkeit in der Sinnenwelt, die wir glauben, kommt uns nicht anders zu, als mittelbar durch die Vorstellung.